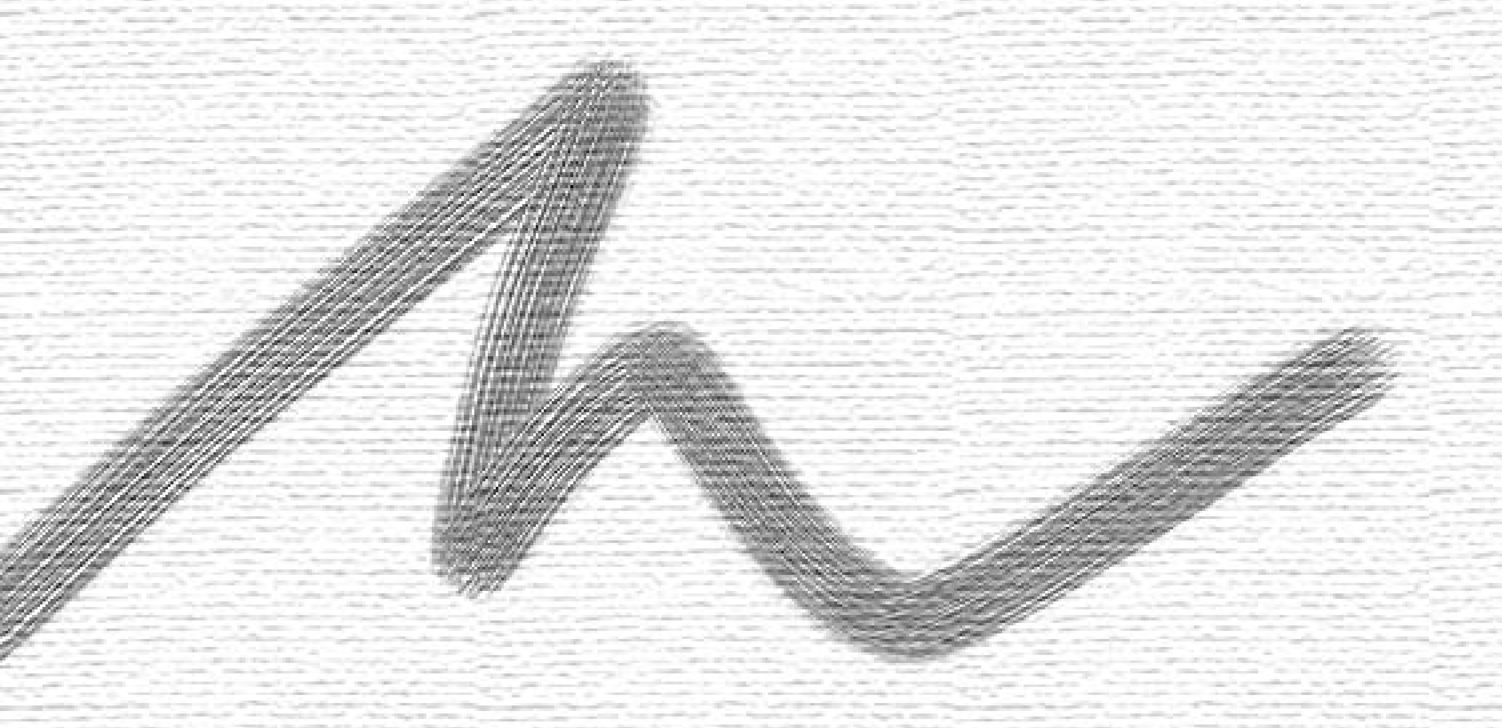
¿Qué es política?



Hannah Arendt

¿Qué es política?

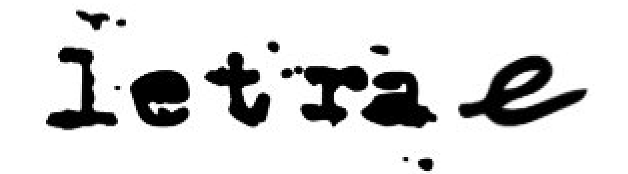
Hannah Arendt

Traducido por Rosa Sala Carbó
Ediciones Paidós, Barcelona, 1997

Título original:
Was ist Politik? Aus dem Nachlaß
R. Piper GMBH & Co KG, Munich, 1995



La paginación se corresponde
con la edición impresa. Se han
eliminado las páginas en blanco



Introducción

¿POR QUÉ DEBE HABER ALGUIEN Y NO NADIE?

Las huellas no son sólo lo que queda cuando algo ha desaparecido, sino que también pueden ser las marcas de un proyecto, de algo que va a revelarse.

John Berger

1. *Tras las huellas de los conceptos políticos*

Entre 1956 y 1959, Hannah Arendt trabajaba en el proyecto de una obra con el título de *Introducción a la política*[1] y que debía publicarse en la editorial Piper.[2] Como es sabido, Arendt jamás escribió este libro, sin embargo, recientemente Piper lograba concretar por fin su antiguo proyecto editorial al alentar a la socióloga alemana Ursula Ludz a que compilase los materiales que Hannah Arendt había escrito en relación con el libro a lo largo de tres años. Ludz realizó un minucioso trabajo de reconstrucción, ordenación y presentación de los diversos fragmentos (conservados sin fecha alguna) que vieron la luz en 1993 con el título de Was ist Politik?

La publicación de este texto abre un espacio privilegiado para conocer el pensamiento de esta teórica de la política. Y ello, entre otras razones, porque, en primer lugar, nos obliga a tratar de contestar a la pregunta, que de inmediato nos asalta, ¿por qué Arendt abandonó

1. Al parecer el éxito de la *Introducción a la filosofía* de K. Jaspers, publicada en 1950, llevó a Klaus Piper a proponer a Arendt, en 1955, una *Introducción a la política.* E. Young–Bruehl sugiere en su biografía —*Hannah Arendt. For Love of the World,* Yale University Press, New Haven & Londres, 1982 (trad. cast, en Edicions Alfons El Magnànim–IVEI, Valencia 1993)— que, en la medida en que Arendt se refirió a este libro a veces como *Einleitung in die Politik y* a veces como *Einführung in die Politik,* podía haberlo pensado como una réplica a Heidegger, *Einführung in die Metapkysik.*

2. En 1956 firmó el contrato con Piper Verlag y con Harcourt, Brace & Co., para la edición americana.

este proyecto? y, en segundo lugar, porque el mismo carácter fragmentario e inacabado del texto que tenemos entre las manos parece ofrecernos la posibilidad de adentrarnos en lo que cabe considerar como el taller en el que se fraguaban los materiales, las redes conceptuales, de los que se nutría su pensar.

Ludz[3] atribuye el abandono del proyecto a los muchos compromisos que Arendt tenía en este período. Efectivamente, en 1957 estaba preparando la publicación de las «Walgreen Lectures»[4] y de un volumen de ensayos en alemán,[5] además simultáneamente escribía también el texto sobre la revolución húngara.[6] Al parecer en 1958 creyó disponer del tiempo necesario para retomar el libro, pero nuevos compromisos lo impidieron: dos viajes a Europa, el segundo por haber sido elegida para pronunciar el discurso conmemorativo de la entrega a Jaspers del premio de la paz. De regreso a América, estuvo ocupada en las lecciones que impartió en diciembre sobre «El papel de la violencia en la política» en la Universidad de Notre Dame y en las que «Sobre la revolución» pronunció en Princeton, ya en la primavera de 1959. El trabajo en torno a estos temas supuso un giro en el proyecto de *Introducción a la política* (véase fr. 3a–3d *infra*). En diciembre de 1959, Arendt, que ya ha informado a la editorial Piper del cambio de programa de la obra, ha tenido que preparar el discurso de agradecimiento del premio Lessing, que le había concedido en septiembre la ciudad de Hamburgo[7] y está elaborando una compilación de ensayos americanos. Está convencida de que necesita un largo período para trabajar en el texto y pide

3. La edición alemana incluye un comentario de U. Ludz donde justifica el orden en que han sido publicados los diversos fragmentos.

4. Seis lecciones con el título de «The Labour of Man's Body and the Work of His Hands» (abril 1956, Universidad de Chicago) que constituyeron la base de su *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958 (trad. cast. Paidós, Barcelona 1993).

5. *Fragwürdige Traditionsbestände im politichen Denken der Gegenwart*, Europäische Verlanganstalt, Frankfurt 1957 (traducido posteriormente en *Between Past and Future*; véase *infra* nota 11).

6. *Totalitarian Imperialism:* «Reflections on the Hungarian Revolution», en *Journal of Politics*, XX, 1, 1958. Actualmente en el epílogo de la 2ª edición ampliada de *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace Jovenovich, Inc., Nueva York, 1958. Véase *infra* nota 26.

7. «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing» en *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., Nueva York 1968 [trad. cast, en Gedisa, Barcelona 1990].

una subvención a la Fundación Rockefeller para disponer de dos años sin docencia (véase *infra* doc 3 del apéndice). La subvención le es denegada y Arendt renuncia finalmente a escribir el libro.[8]

Si bien es comprensible que Arendt renunciara al proyecto concreto que Klaus Piper le había propuesto, dada su trepidante actividad en ese período, también se puede afirmar que acaso buena parte de su obra pueda entenderse como expresión de las sucesivas tentativas de dar respuesta a la vieja pregunta «¿Qué es la política?», con la que finalmente han sido publicados los materiales para este volumen. A ella le gustaba decir[9] que su obra de la década de los cincuenta brotó de su mano convirtiéndose en tres libros —*La condición humana, Sobre la revolución y Entre pasado y futuro*— pero el fruto final necesitaría veinte años de maduración.

* * *

Como afirma Arendt, preguntas tan elementales y directas como «¿Qué es la política?» pueden surgir sólo si ya no hay ni son válidas las respuestas formuladas por la tradición. Y hay que formularlas de nuevo en un momento, tras las experiencias políticas del segundo cuarto del siglo XX, en que han estallado nuestras viejas categorías de comprensión y estándares de juicio moral y en que el único paso que la reflexión ha dado ha consistido en el simple proponer viejas respuestas[10] a la nueva situación, convirtiendo la dificultad en inofensiva.

Efectivamente, los «ejercicios de pensamiento político»[11] de

8. El último episodio de este proyecto es la anulación de mutuo acuerdo en octubre de 1960 del contrato con la editorial americana.

9. Young-Bruehl, E., ob. cit., 415.

10. Con estas palabras se refiere Arendt a los neotomistas en su conferencia pronunciada en la American Political Science Association en 1954 («Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought», ARENDT, H., *Essays in Understanding 1930-1954*, KOHM, J. (comp.), Harcourt, Brace & Co, Nueva York 1994, pág. 436).

11. Así denomina Arendt los trabajos contenidos en su *Between Past and Future*, Viking Penguin, Nueva York 1961 [trad. cast. Península, Barcelona 1996]. «...éstos son ejercicios de pensamiento político [...] estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, contienen tanto crítica como experimento, pero los experimentos no tratan de diseñar alguna suene de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no pretende "demoler" [...] Su unidad no es la unidad de un todo sino la de una secuencia de movimientos que, como en una suite musical, están escritas en la misma

Arendt, se caracterizan por volver a las preguntas, a los conceptos, por un despliegue de definiciones. Así, por ejemplo, Mary McCarthy comentaba en 1972: «En su obra Hannah Arendt crea un espacio en el que uno puede caminar con la magnífica sensación de acceder, a través de un pórtico, a una área libre pero, en buena parte, ocupada por definiciones... Este hábito de establecer distinciones no es popular en el mundo moderno, en el que la mayoría de discursos están rodeados por una suerte de contorno verbal borroso».[12] El empleo correcto de las palabras no será sólo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica, puesto que una «cierta sordera a los significados lingüísticos ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden».[13] Para Arendt, en el lenguaje hay «pensamiento congelado» que el pensar debe descongelar cuando quiere averiguar el sentido original.[14] Así, trabaja aislando conceptos, siguiéndoles la pista, enmarcándolos, de manera que, en sus manos, el acto de teorizar tiene algo que ver con reencontrar, recuperar y destilar un sentido que se ha evaporado: se traduce, pues, en recuerdo. Se trata de rastrear las huellas de los conceptos políticos, hasta llegar a las experiencias concretas y en general también políticas que les dieron vida. En este sentido y con razón, se ha hablado de esta teórica de la política como si se tratara de una suerte de fenomenóloga.[15]«Ella ad-

tonalidad o en tonalidades afines», afirma en el prólogo, «La brecha entre el pasado y el futuro» (este texto está también traducido en la compilación, Arendt, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995, pág. 87).

12. «On Hannah Arendt» en Hill, M. A. (comp.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, Nueva York 1979. Se trata de la transcripción de algunas de las respuestas e intervenciones de Arendt en un congreso que tuvo lugar en noviembre de 1972 sobre «La obra de Hannah Arendt». Existe trad. cast, de las respuestas en Arendt, H. *De la historia a la acción*, págs. 139 y ss. Véase también *Between Friends. Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949–1975* (Brightman, Carol comp.) Seeker & Warburg, Londres 1995.

13. Véase *On Violence*, Harcoart, Brace and World, Nueva York 1969; actualmente en Arendt, Hannah, *Crisis de la república*, Taurus, Madrid 1973, págs. 145–146.

14. Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, Harcourt, Brace Jovanovich, Nueva York 1977 [trad. cast, en Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984, pág. 202].

15. «Arendt es el primer gran pensador político en el mundo anglosajón en aplicar el método fenomenológico a la comprensión de la política», Parekh, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, The Macmillan Press, Londres 1981, págs. X, véase también 68 y sig.; «Soy una especie de fenomenóloga, pero ¡cuidado!, no al modo de Hegel o de Husserl», Young–Bruehl, Elisabeth, ob. cit., págs. 514 y 406 y sig.

mite que las estructuras de la experiencia humana no son fácilmente identificables y que requieren investigaciones pacientes y sensibles, pero "contra Kant" está convencida de que las estructuras se hallan incrustadas en la experiencia y no son impuestas por el filósofo.»[16]

Se diría, pues, que en la medida en que formamos parte del mundo, la experiencia nos concede un acceso directo al mismo. De modo que, cuando Hannah Arendt afirma en las primeras páginas de la *La condición humana*[17] que lo que se propone es «nada más que pensar en lo que hacemos», está sugiriendo que no se trata de investigar la naturaleza humana sino las actividades humanas en términos de la experiencia de éstas, en términos de nuestros más recientes temores y experiencias. En relación con este punto, Parekh[18] ha hablado de *realismo* para enfatizar una cierta actitud respetuosa para con la realidad que supone —como se puede constatar en su voluntad de alejamiento de la tradición filosófica o en su crítica a la perspectiva de las ciencias sociales— el rechazo de la violencia que se puede ejercer sobre aquélla por medio de la teoría,[19] puesto que, para Arendt, la realidad no es un objeto del pensamiento, sino precisamente aquello que lo activa. Basta recordar sus palabras en el prefacio a *Entre pasado y futuro*, «el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia viva y debe mantenerse vinculado, a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse».[20]

Si bien, como se ha indicado, Arendt rastrea las huellas de los conceptos para destilar un sentido que se ha evaporado, hay que decir que su pensar no va en busca de un acontecimiento originario, que fuera el primero en el orden cronológico y al tiempo diera la clave de toda la historia, sino que en todo caso se trata de una suerte de inicio

16. Parekh, Bhikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Macmillan Press, Londres 1981, pág. 69.

17. Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, pág. 18.

18. Parekh, Bhikhu ob. cit., 68.

19. Véase también Galli, Carlo, «Hannah Arendt e le categorie polinche della modernitá» en Esposito, Roberto (comp.), *La pluralttà irrappresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, QuattroVenti, Nápoles 1987, pág. 25.

20. Arendt, H., *Between Past and Future*, Penguin Books, 1968, pág. 14 (trad, cast. Península, Barcelona 1996, pág. 20. Existe también una traducción de este prefacio, «La brecha entre el pasado y el futuro», en Arendt, H. *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995, pág. 87).

an–archico.[21] No hay ningún *arché*, puesto que lo que es originario, como se verá, es la *pluralidad*.[22] Esto queda claro en su decidida actitud en contra de cualquier afirmación relativa a alguna suerte de manifestación de esencias intemporales en la historia. Hacia aquí apunta el hecho de que Arendt no entienda el totalitarismo en términos de resultado necesario de una dialéctica de la ilustración, de simple manifestación de lo que, desde Odiseo, ya estaba implícito en la racionalidad instrumental de la cultura occidental. Así como tampoco considera apropiada la vía señalada por Popper que, desde Platón pasando por Hegel y Marx, conduciría a una clausura total de la sociedad.[23] Arendt afirma la terrible novedad del totalitarismo y ataca cualquier intento de reducir a través de la teoría lo nuevo a lo viejo, lo cual no constituye obstáculo alguno para que se formule preguntas —posiblemente no ajenas a su insistencia en que no es filósofa—[24] como la que expresa en una carta a Jaspers (4.III.51): «sospecho que la filosofía no es totalmente inocente en este lío. Naturalmente no en el sentido de que Hitler tenga alguna cosa que ver con Platón. Más bien diría en el sentido de que la filosofía occidental no ha tenido nunca un concepto claro de la realidad política, y no podía tener uno, ya que, por necesidad, ha hablado *del* hombre y sólo tangencialmente se ha ocupado de la pluralidad. Pero no debería haber escrito todo esto, se trata de ideas todavía sin madurar».[25]

21. Véanse para esta cuestión Esposito, Roberto, *L'origine della política. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996, págs. 35 y sig. y la importante y bien documentada monografía de Forti, Simona, *Vita della mente e tempo de la polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*. FrancoAngeli, Milán 1996, especialmente págs. 83 y sig.

22. En éste y en otros puntos puede establecerse un interesante paralelismo entre el pensamiento de Arendt y el de Jacques Derrida (véanse, entre otros, a este respecto: Fistetti, F., «Metafísica e politica» en el número que la revista *Dédalo* publicó con el título de *Idoli del Politico*, Dédalo, Barí 1990; Honig, B. «Declarations of Indipendence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic» en *American Political Science Review*, vol. 85, n. 1, marzo 1990; Forti, S., ob. cit.

23. Véase Forti, Simona, ob. cit., pág. 96.

24. Entrevista en televisión realizada por Gündier Gaus (28.X.1964) en Gaus, G., *Zur Person. Porträts in Frage und Antwort*, Feder Verlag, Munich 1964. Posteriormente en Reif, A. (comp.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, Piper, Munich 1976 y en Arendt, H. *Essays in Understanding 1930–1954*.

25. *Hannah Arendt–Karl Jaspers: Correspondence*, *1926–1969* (Kohler, L. & Saner, H. eds.), Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York 1992, pág. 166 (publicada originalmente en Piper, Munich 1985).

2. *La política como espacio de relación*

> Parece como si se hubiera hallado un medio de poner al mismo desierto en marcha, para desencadenar una tormenta de arena que cubra todas las partes del mundo habitado.[26]

Dos acontecimientos en los años veinte marcaron profundamente el pensamiento político de Hannah Arendt. Al primero de ellos, según Jerome Kohn,[27] lo denominó el «shock filosófico»—la filosofía de la existencia de Jaspers[28] y de Heidegger[29]— y, al segundo, el «shock de la realidad» —la consolidación del movimiento nacionalsocialista en Alemania, el surgimiento del totalitarismo—. Ambas experiencias ponen en movimiento su necesidad de comprender, de evitar que la realidad, devenga opaca al pensamiento, de ocuparse de la peculiar densidad que envuelve todo lo que es real. Una necesidad de comprender que, en sus escritos, se traduce en un intento incesante por traducir en el lenguaje de la experiencia el peligroso y a menudo brutal choque del hombre moderno con los hechos.[30]

En este sentido, la acción queda situada en el centro de su reflexión, en la medida en que atender a ella permite que afloren los pro-

26. Arendt, H., *The Origins of Totalitarism*, Harcourt, Brace Jovanovich, Nueva York 1951 [trad. cast. Alianza Ed. Madrid, vol. III, pág. 706],

27. «Introduction» a Arendt, H. *Essays in Understanding...*, pág. XL

28. Arendt, H., «What is Existenzphilosophy?» *Partisan Review*, XIII, 1946 (Incluido en Arendt, H. *Essays in Understanding*). Véase «Zueignung au Kartyaspers» en *Seeks Essays*, Heidelberg 1948 (incluido en Arendt, H. *Essays in Understanding*) así como también la correspondencia citada en la nota.

29. Taminiaux, Jacques, «Arendt, disciple de Heidegger» en *Études Phénoménologiques*, n. 2, monográfico *Hannah Arendt*, 1985. Véase también de este mismo autor, *Le fille de Thrace et le penseur professionnel*, Payot, París 1992; Benhabib, Seyla, *El reluctante modernismo de Hannah Arendt. El diálogo con Martin Heidegger*, Episteme—Eutopías, Valencia 1996; Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt–Martin Heidegger. Eine Geschichte*, Piper, Munich/Zurich, 1995 [trad, cast.: Tusquets, Barcelona, 1996]; Arendt, H. «Heidegger the Fox» en *Essays in Understanding, 1930–1954*; «Martin Heidegger ist achtzig Jahre Alt», *Merkur*, 10, 1969 [trad. cast, en *Revista de Occidente*, n.° 84 y *Archipiélago*, n. 9, 1992].

30. Boella, Laura, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milán 1995, págs. 111 y sig.

blemas no resueltos de la edad y del mundo[31] modernos, sus amenazas y sus peligros.

Para dar cuenta de la acción, Arendt establece un contraste entre ésta y las otras dimensiones de la condición humana, la labor y el trabajo. En relación con estas últimas remite al hecho de que «todas las lenguas europeas, antiguas o modernas, contienen dos palabras no relacionadas etimológicamente para lo que hemos llegado a pensar como la misma actividad: de esta forma, el griego distingue entre *ponein* y *ergazesthai*, el latín entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten y werken*».[32] A partir de ello, distingue la acción de estas otras dimensiones de la condición humana.

Veamos cómo las caracteriza, para retornar posteriormente a la acción. Arendt entiende la labor como la dimensión ligada a la necesidad, al ciclo de repetición de la naturaleza, esto es, la labor produce todo lo necesario para mantener vivo al organismo humano y a la especie. Se caracteriza por no dejar nada tras de sí: sus productos están destinados a ser *consumidos* y desaparecen casi tan rápidamente como han aparecido. De este modo, laborar y consumir no son más que dos etapas del siempre repetitivo ciclo de la «vida» biológica —*zoê*—. A ello se refería Marx al hablar del metabolismo entre el hombre y la naturaleza. Dado el carácter devorador de la vida biológica no cabe suponer que una mayor abundancia de productos de la labor implique su mayor durabilidad o que el recurso a útiles o a instrumentos más sofisticados, sirva para cambiar o hacer desaparecer la necesidad, en todo caso y como ocurre en nuestro mundo moderno, simplemente la ocultan.

Pertenece asimismo a la labor su no visibilidad y su carácter repetitivo y fuertemente apolítico. Dicho con mayor claridad, a diferencia de lo que sucede en el ámbito del trabajo y de la acción, el *animal laborans* puede laborar en grupo pero ello nunca se traduce en el establecimiento de una reconocible e identificable realidad para cada

31. En el prólogo a la *La condición humana* afirma «...la Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al comienzo del XX; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas» (pág. 18).

32. Véase su conferencia «Labor, trabajo y acción» en Arendt, H., *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona 1995, pág. 93.

miembro del mismo, puesto que laboran como si fueran uno y no muchos.[33] En esta dimensión de la actividad humana, la identidad se confunde con la uniformidad.[34]

A diferencia de la labor, el trabajo es productivo:[35] sus resultados están destinados no tanto a ser consumidos como a ser *usados*: tienen un cierto carácter duradero. Frente a la característica repetición del laborar, el trabajo, la fabricación multiplica, amplía algo que ya posee una existencia relativamente estable. El trabajo constituye la dimensión por medio de la cual producimos la pura variedad inagotable de cosas que constituyen el mundo en que vivimos, el artificio humano.

Esta misma estabilidad, durabilidad de los productos del trabajo es lo que posibilita la objetividad. Sólo por haber erigido un mundo relativamente independiente de objetos a partir de lo que la naturaleza nos da, y por haber construido este ambiente artificial podemos considerar la naturaleza como algo objetivo. Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, sólo habría movimiento eterno, pero nunca objetividad. El *homo faber* consigue esta durabilidad y objetividad al precio de ejercer una cierta violencia para con la naturaleza, convirtiéndose así en amo de ella y capaz de destruir incluso lo producido por las propias manos humanas.

El proceso de fabricación está enteramente determinado por las categorías de medio y fin.[36] La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina en ella y de que sólo es un medio para producir tal fin. A diferencia de la rutinaria actividad de la labor, donde laborar y consumir son sólo dos etapas de un idéntico proceso, la fabricación y el uso son dos procesos absolutamente distintos. El tener un comienzo definido y un fin determinado predecible son rasgos propios del trabajo.[37]

33. Arendt coincidiría aquí con Simone Weil —a quien cita en *La condición humana*, pág. 155, nota 83— en considerar que «la labor es el *opio del pueblo* que Marx creyó que era la religión».

34. Para un análisis de la fenomenología arendtiana de la acción, véase Enegrén, André, *La pensée politique de Hannah Arendt*, P.U.F, París 1984.

35. A este respecto, Arendt cita en numerosas ocasiones a Locke, «la labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos».

36. *La condición humana*, pág. 190.

37. Para una crítica de la noción arendtiana de trabajo, véase Illuminati, A. *Quattro sguardi su Hannah Arendt. Eserazi politici*, manifestolibri, Roma 1994.

Frente a la procesualidad de la labor y a la proyectabilidad del trabajo, la acción se distingue por su constitutiva libertad, por su impredecibilidad. A pesar de tener un comienzo definido, nunca tiene un fin predecible y ello porque este mundo de las cosas fabricado por el hombre sólo deviene un hogar, cuya estabilidad perdure y sobreviva al siempre cambiante movimiento de las vidas humanas, en tanto que se «trascienda la simple funcionalidad de los bienes de consumo y la utilidad de los objetos de uso». Es gracias a la acción y a la palabra que el mundo se revela como un espacio habitable, un espacio en el que es posible la vida en su sentido no biológico (*bios*).

Con la acción nos insertamos en un mundo donde ya están presentes otros. De ahí que Arendt recurra a la categoría de *natalidad* para dar cuenta de esta dimensión. Frente a la creación —la *techne* y la *poiesis*—, propia del trabajo, la acción como natalidad apunta exclusivamente al hecho del inicio. De todo recién nacido se espera lo inesperado. Nacer es entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes, nacer es *aparecer*, hacerse visible, por primera vez, ante los otros; entrar a formar parte de un mundo común. Estar vivo, en este sentido, significa no poder resistirse a la autoexhibición para reafirmar la propia apariencia. El *parecer* algo se corresponde con el hecho de que cada apariencia es percibida por una pluralidad de espectadores: *«no sólo estamos en el mundo, sino que formamos parte de él»*.[38] Y ello a raíz de que, en tanto que agentes, somos al mismo tiempo sujetos perceptores y objetos percibidos, formamos parte de un *contexto*. Lo cual significa que debemos pensarnos como actores o actrices procediendo a una autoexhibición en un escenario. («Estar vivo significa vivir en un mundo que ya existía antes, es la inter-subjetividad del mundo lo que nos asegura el pertenecer a la misma especie.»)

La acción, sin embargo, sólo es política si va acompañada de la palabra (*lexis*), del discurso. Y ello porque, en la medida en que siempre percibimos el mundo desde la distinta posición que ocupamos en él, sólo podemos experimentarlo como mundo común en el habla. Sólo hablando es posible comprender, desde todas las posiciones,

38. *La vida del espíritu*, pág. 35. En este punto Arendt apela a la «fe perceptiva» de Merleau-Ponty.

cómo es realmente el mundo. El mundo es pues lo que está *entre* nosotros, lo que nos separa y nos une.

En este punto cobra sentido la afirmación arendtiana señalada más arriba de que la acción tiene un comienzo definido pero un final impredecible. Toda acción cae en una red de relaciones y referencias ya existentes, de modo que siempre alcanza más lejos y pone en relación y movimiento más de lo que el agente podía prever. Así, la acción se caracterizará por ser impredecible en sus consecuencias, ilimitada en sus resultados y, también a diferencia de los productos del trabajo, irreversible. La acción no puede tener lugar, pues, en el aislamiento, ya que quien empieza algo sólo puede acabarlo cuando consigue que otros «le ayuden». Siempre actuamos en un mundo que ya estaba antes y continuará después. Oigamos a Arendt: «A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena». Y aquí, nuevamente la atención al lenguaje ofrece pistas sobre los rasgos propios del actuar: tanto la lengua griega como la latina disponen de verbos que permiten articular la experiencia de la acción en tanto que inicio, a cargo de un individuo (*archein*, *agere*) como para su realización, en la que intervienen muchos (*prattein*, *gerere*). La acción humana es *inicio* de una cadena de acontecimientos; los humanos tenemos el extraño poder de interrumpir los procesos naturales, sociales e históricos, puesto que la acción hace aparecer lo inédito. Arendt maneja, pues, una imagen no utilitarista de acción —que lee libremente en san Agustín[39] y en Kant—, de modo que la acción, a diferencia de la conducta, no se mediría por su éxito histórico, sino por este gesto de inicio, de innovación. La *natalidad*[40] es, pues, matriz de todas las acciones, acto de ruptura con el pasado mediante la introducción de algo nue-

39. «Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nuJJus fuit», *La Ciudad de Dios*, XII, 20. Mary MaCarthy se refiere a Hannah Arendt como una «entusiasta del reciclaje» («Pour dire au revoir àHannah (1907-1975)» en *Cahiers du Grif*, n. 33, «Hannah Arendt», 1986, pág. 11 —aparecido en *New York Review of Books*, 1976). Arendt se doctoró con una tesis acerca del concepto de amor en san Agustín y se publicó con el título de *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlín 1929.

40. *La condición humana*, cap. V.

vo en el *continuum temporal* de la naturaleza, en la vida cotidiana. Decíamos que actuar es inaugurar, hacer aparecer por primera vez en público,[41] añadir algo *propio* al mundo. De este modo, el mundo humano es este espacio *entre*, cuya ley sería la pluralidad.[42] En este sentido, la acción así descrita no es la que ha triunfado en la modernidad y a la que convencionalmente se le ha atribuido la libertad de la voluntad y la realización de un fin. La acción arendtiana concede durabilidad y sentido al mundo, y, en esta medida, es política, pero al mismo tiempo se caracteriza por su fragilidad. Como ha afirmado Laura Boella: «sólo acentuando la incontrolabilidad y la precariedad de la acción y sustrayéndola al reino de la voluntad, de sus motivos, de sus objetivos, Hannah Arendt consigue hacer de ella un principio de libertad y no de necesidad, un principio político y no un asunto privado».[43]

La libertad tiene que ver, pues, con pluralidad la cual es entendida como elemento constitutivo de la condición humana. Pero para Arendt pluralidad no es idéntica a simple alteridad (*otherness*); pluralidad tiene que ver con distinción, tiene que ver con lo que se muestra a través de la acción y del discurso. Con las cosas compartimos la alteridad —la curiosa calidad de *alteritas* que posee todo lo que es—, pero la distinción es propia de la acción humana. En la medida que pluralidad significa distinción, es posible la revelación —en el medio público— de la individualidad de cada uno, de la identidad (*whoness*). La acción como *initium* no es el comienzo de *algo*, sino de *alguien*: con las palabras y la acción nos insertamos en el mundo humano. Desde esta perspectiva, la política introduciría una ruptura en relación con cualquier modalidad simplemente social de vida: la pluralidad de los seres humanos, en un mundo que

41. Los filósofos, los hombres de pensamiento, han tomado la experiencia de la mortalidad como experiencia radical de la finitud humana, pero como señala F. Colin («Du privé et du public», *Les Cahiers du Grif*, n. 33, 1986, pág. 59) morir significa separarse de la comunidad, aislarse. En cambio la referencia a la natalidad hace aparecer al hombre en su condición plural, en su condición de agente. Quizás ahí radica una de las diferencias importantes entre el pensamiento de Heidegger y el de Arendt (sobre este tema vid. Taminiaux, J., «Arendt, disciple de Heidegger?» en *Études Phénoménologiques*, n. 2, 1985).

42. Para un análisis de esta noción, véase Bernstein, R. «Rethinking the Social and the Political» en *Philosophical Profiles*, Polity Press, Cambridge 1986, págs. 238 sig.

43. Boella, L. ob. cit., pág. 123.

constituyen en común, no es asimilable a la unidad homogénea del género humano. Así, refiriéndose a la polis griega como posible paradigma de espacio público, Arendt afirma que se trataba del único lugar donde los hombres podrían mostrar real e invariablemente *quienes* eran.[44]

El hecho de que cada hombre sea capaz de acción significa, como he apuntado más arriba, que debe esperarse de él o de ella lo inesperado. Ahora bien, acción y discurso se hallan estrechamente relacionados debido a que la acción humana debe contener al mismo tiempo la respuesta planteada a todo recién llegado: «¿quién eres tú?». Al tomar la iniciativa, quien actúa no sólo cambia el mundo puesto que se halla siempre entre otros, comparte con ellos el mundo, sino que se cambia también a sí mismo, al revelar más acerca de lo que antes de actuar sabía de su propia identidad.

La pluralidad no es, pues, simple alteridad, pero tampoco equivale al mero pluralismo político de las democracias representativas: la función del ámbito publico es, en Arendt, iluminar, los sucesos humanos al proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos y revelar mediante la palabra y la acción, *quienes* son. Para ellos la apariencia constituye la realidad, cuya posibilidad depende de una esfera pública en que las cosas salgan de la oscura y cobijada existencia.[45] Lo público indica, al mismo tiempo, *mundo común*, entendido como comunidad de cosas, que nos une, agrupa y separa, a través de relaciones que no supongan la fusión. De ahí que Arendt arremeta contra cualquier intento de construcción de los cuerpos políticos sobre el modelo del parentesco o de la familia,[46] se aleje de las proximidades y fraternidades, porque en ellas los diversos se convierten en uno (de modo que no es posible que se den *alguienes* diversos). La condición indispensable de la política es la irreductible pluralidad que queda expresada en el hecho de que somos *al-*

44. Ob. cit. en la nota 4, pág. 158 (subrayado F.B).

45. Sin embargo, hay cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de otros en la escena pública, afirma Arendt en ob. cit. en pág. 4, cap. II, 7., refiriéndose por ejemplo a la subjetividad del dolor.

46. Para un interesante análisis del carácter a–político de «fraternidad» o «compasión», véanse *Sobre la revolución* y «Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing» en *Hombres en tiempos de oscuridad*.

guien y no *algo*. Todo ello explicaría los comentarios críticos de Arendt sobre la desaparición de la esfera pública en las sociedades modernas, en las que la distinción y la diferencia han pasado a ser asunto privado de los individuos, de modo que la conducta ha devenido el substituto de la acción. Desde este punto de vista, nunca actividades privadas manifestadas abiertamente constituyen una esfera pública.

* * *

La esfera pública, siempre indesligable de los conceptos de liber- e distinción, se caracteriza por la igualdad:[47] por naturaleza los hombres no son iguales, necesitan de una institución política para llegar a serlo: las leyes. Sólo el acto político puede generar igualdad, sin embargo las leyes no cumplen aquí la función de reducir lo diverso a lo idéntico e invariable, sino que autorizan la posibilidad de las palabras y las acciones. Como afirma Enegrén: «Solamente en el intervalo entre la indiferencia de la unanimidad y las disparidades de la desigualdad puede surgir una dimensión de pertenencia y de comunidad».[48] En este sentido podemos señalar, con Margaret Canovan,[49] otro aspecto de la esfera pública, además de su cualidad espacial: el carácter artificial de la política.

* * *

El descubrimiento del «quién», en contraposición al «qué»[50] es alguien, está implícito en todo lo que este alguien dice y hace. Pero se trata de una identidad frágil, puesto que depende, al mismo tiempo,

47. «Para nosotros esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad», *Infra*, fr. 3b.

48. Enegren, pág. 47.

49. Canovan, M. «Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm», *History of Political Thought*, vol. 6, n. 3/invierno 1985; actualmente en Hinchman, L. P. & Hinchman, S.K. (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*. SUNY, Nueva York 1994, pág. 179–205. Véase también, Passerin d'entréves, Maurizio, *Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, Londres 1994 (especialmente el cap. 4).

50. «sus cualidades, dotes, talentos y defectos que exhibe u oculta», *La condición humana*, pág. 203.

de la autoexhibición y de la permanencia del acto de contar: la narración identificaría el sujeto mediante el relato de las propias acciones. En la medida que el yo no es substancia, no puede ser definido, pero sí relatado y relatar es dar sentido a lo heterogéneo pero sin unificar. Como ha comentado F. Collin,[51] «alguien no es algo, no es un *id*. Ni el *id* de la naturalidad ni, por otra parte, el *id* de la identidad representable... En cierto sentido alguien no sabe lo que hace; él, ella es siempre una relación con lo desconocido». Esto es, Arendt entiende que para el sujeto no hay conocimiento inmediato de sí, sino continuas re–apropiaciones por medio del relato. Quizás a la pregunta «¿quién eres?» habría que «responderle en la forma clásica y contar una historia».[52] Y ello porque, como ya hemos visto, los seres humanos[53] *inter* actúan en una trama de relaciones, donde toda acción se convierte en una reacción en cadena.

De este modo, el(os) sentido(s) de la acción sólo se revelaría a los demás o siempre retrospectivamente. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio agente, al menos mientras éste realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él o para ella la significación de su acto no está en la historia que sigue. Todos somos agentes, actores, pero no dueñosautores de los virtuales sentidos de nuestras acciones. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el agente, sino el narrador, el espectador, quien capta y relata la historia. Como dice F. Collin: «la obra se representa entre actores sin Autor».

* * *

En este punto resultaría plausible afirmar —como por ejemplo ha hecho, entre otros, Seyla Benhabib— que Arendt está defendiendo, de hecho, un modelo «agonista» de la política. A partir de lo dicho hasta aquí, cabría entender que el espacio público se basa

51. Collin, Franchise, «Hannah Arendt: la acción y lo dado» en VV.AA. *Filosofía y género*, Pamiela, Pamplona 1992, pág. 26.

52. «Isak Dinesen. 1885–1962» en *Hombres en tiempos de oscuridad*, pág. 90.

53. A lo largo de su obra, Hannah Arendt no tematiza en absoluto el problema de la sexuación del pensamiento y nunca cuestiona su propia utilización del «neutro» masculino *hombres* para referirse a todos los seres humanos.

en la competencia más que en la colaboración y que, en él, se singulariza a aquellos que en él participan, separándolos de los demás.[54] Pero, si bien esto parece ser cierto si sólo nos atenemos a *La condición humana* —una de sus obras más leídas—, resulta más difícil de sostener si tomamos en consideración los textos que se conservan de la *Introducción a la política* (y en obras del mismo período como *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*,[55] *Entre pasado y futuro*, *Sobre la revolución*[56]). En ellos hallamos fragmentos suficientes como para apercibirnos de que para Arendt no todo espacio público es inmediatamente un espacio político,[57] lo cual indica la complejidad y la seriedad de su acercamiento reflexivo a la acción.[58] Así, se puede decir que Arendt hace diversas tentativas de dar con modelos de espacio público en los que haya sido posible la experiencia de la acción en tanto que inicio. En este sentido, en diversas ocasiones, busca un paradigma de acción en la an-

54. Benhabib, Seyla, «La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt» en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 2, noviembre 1993, págs. 21–36. Véase también de esta misma autora *Situating the Self*, Polity Press, Cambridge 1992, especialmente págs. 89–144. Según Benhabib el modelo agonista arendtiano contrastaría con un «modelo asociativo», desarrollado por Arendt en sus últimos escritos y que estaría vinculado a la idea de que el espacio público emerge siempre y en todo lugar en que «los hombres actúan en concierto».

55. Arendt, H. «Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought», editado por primera vez por Simona Forti, en la revista *Micromega*, n. 5, 1995, págs. 35108. Se trata de algunos materiales para un libro sobre Marx y el marxismo que Arendt tenía en mente poco después de haber publicado *Los orígenes del totalitarismo*. El libro jamás vio la luz, pero parte de sus contenidos fueron utilizados en *La Condición humana*, en *Entre pasado y futuro* y el capítulo final, con el título «Ideología y Terror» se convirtió en el epílogo de la edición de 1958 de *Los orígenes*... La parte central fue presentada en una serie de conferencias en la Universidad de Princeton en otoño de 1953 con motivo del «Christian Gauss Seminar on Criticism». Está prevista la edición inglesa por Jerome Kohm en Harcourt Brace de Nueva York.

56. *On Revolution*, The Viking Press, Nueva York 1963 (trad. cast, en Alianza Ed., Madrid 1988). Una de las fuentes de los materiales de este libro fue un seminario que impartió en la Universidad de Princeton en 1959.

57. Véase *Infra*, fr. 36, pág. 74.

58. Véase a este respecto Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Glasgow 1992, especialmente las págs. 136–154.

tigua Grecia; se dirige a las gestas heroicas del espacio público homérico, rememoradas por el poeta con el fin de liberarlas de la futilidad característica de la acción humana para distinguirlas del discurso y de la palabra, propios del espacio político ateniense. Pero, contemporáneamente —en 1954— Arendt no deja de constatar que en la polis ateniense «la vida consistía en una ininterrumpida e intensa contienda de todos contra todos» y afirma que fue este individualismo excesivo el que eventualmente llevó a la polis a su fin, refiriéndose al hecho de que «este espíritu agonal [...] envenenó con odio y envidia la vida de los ciudadanos».[59] De ahí que se pueda inferir que el espacio político no es una mera localización física de un ámbito en que las acciones sean visibles sino algo vinculado a la necesidad de límites, delimitado por leyes. El *nomos* limita y, en el mismo gesto, permitiría la multiplicación de ocasiones para la acción y el discurso.

A diferencia de lo que ocurre en *La condición humana*, en los textos mencionados, Arendt investiga también otros modelos de libertad política. En Roma, por ejemplo, ser libre y comenzar están conectados de una forma distinta: la libertad es un legado de los fundadores de los *maiores* de la ciudad heredado por el pueblo que lo tiene que aumentar[60] y preservar. Este legado (la tradición) permite al pueblo encontrar el vínculo con un pasado —el suyo— y reconocer la autoridad, obedecer, sin que por ello desaparezca el espacio de la libertad. Más bien son la tradición y la autoridad[61] las que hacen posible el mantenimiento de este espacio plural no sólo de hombres, sino, en este modelo, también de generaciones. «El compromiso político significaba ante todo preservar la fundación de la ciudad de Roma.»[62]

59. Arendt, H., «Philosophy and Politics», *Social Research*, n. 82, 1990.

60. «Para nosotros esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad», *Infra*, fr. 3b.

61. Arendt destaca que el sustantivo *auctoritas* deriva del verbo *augere*, «aumentar». Lo que se aumenta constantemente es el inicio, la fundación. Por otra parte, subraya la diferencia entre *auctor* y *artifex:* «el autor no es el constructor sino el que inspiró toda la empresa [...] a diferencia del *artifex*, que sólo lo ha hecho, el *auctor* es el verdadero "autor" del edificio, o sea su fundador; con esta construcción se convierte en un "aumentador" de la ciudad», «Was ist Autorität?», *Der Monat*, VIII, n. 89, 1956 (incluido en *Entre pasado y futuro*, pág. 133).

62. Ibíd., pág. 131.

Junto a la experiencia de la fundación de un cuerpo político, que examinará con apasionado interés también en el caso de las revoluciones modernas,[63] Arendt halla otra vía a través de la cual pensar la acción en tanto que inicio: la experiencia cristiana del perdón, como medio, tan imprevisible como la misma acción, de liberar a los individuos del peso del pasado concediéndoles, así, la posibilidad de un nuevo inicio en las relaciones entre sí, a pesar de las tendencias antipolíticas del cristianismo.

* * *

De este modo, y a pesar de la complejidad de la cuestión que indican las diversas tentativas arendtianas de dar cuenta de la dimensión humana de la acción, cabe afirmar que la libertad es entendida, por esta pensadora, como característica de la existencia humana en el mundo. La acción no es, pues, privilegio del agente político, concierne al estar entre los otros (*inter-esse*). De forma que, detrás de la preocupación por la política, vertebradora de las reflexiones de Arendt, lo que hay es una decidida *revaloración del mundo*, claramente manífiesta en afirmaciones como las relativas al hecho de que los humanos sólo son libres mientras actúan, nunca antes ni después, porque ser libre y actuar es una y la misma cosa.[64] Así, pues, en política lo que está en juego no es la vida sino el mundo, como espacio de aparición. De ahí que no quepa considerar a quien actúa como alguien preexistente, aislado, soberano y autónomo, puesto que lo que aquí está sobre el tapete es precisamente la libertad como realidad política, un tipo de libertad que jamás ha sido contemplada, dada su fragilidad y su modo contingente de ser por la tradición filosófica:[65] «En la política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa».[66]

63. Véase su acercamiento a los consejos en *Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, Piper, Munich 1958 (incluido en la edición de 1958 de *The Origins of totalitarianism*) o *Sobre la revolución*.

64. *Entre pasado y futuro*, pág. 165.

65. Véase *infra*, fr. 1.

66. Arendt, H, *Sobre la revolución*, pág. 99. Como ha señalado Cavarero, «Contrariamente a una tradición bimilenaria, que ha separado el *ser* del *aparecer* fundando

Frente a la tentación de disolver el habla en la actividad teórica, característica de la tradición filosófica, en este contexto hay que recordar que la acción sólo es política cuando va acompañada de la palabra (*lexis*), en la medida en que esta última convierte en significativa la praxis. Y, en este sentido, la palabra es entendida como una suerte de acción, como una vía para conferir sentido y durabilidad al mundo y para decir nuestra *responsabilidad* con respecto a él. La responsabilidad queda aquí vertebrada, como ha señalado con acierto Michael Denneny[67] por tres elementos distintos pero estrechamente relacionados: declarar la presencia de lo que está presente, declararse uno mismo presente y declarar un nexo entre sí y lo que está presente.

* * *

La preocupación por la acción y por el mundo en el pensamiento de Arendt no es extraña, como ya se ha dicho, a la agenda que parecían marcar las experiencias de la primera mitad del siglo. Precisamente, en la época que proyectaba la *Introducción a la política*, Hannah Arendt utilizaba las metáforas del desierto y del oasis[68] para dar cuenta de lo que irrumpió en el ámbito de lo real con una terrible originalidad, la experiencia de los totalitarismos y el inmenso desarrollo de las posibilidades de aniquilación. En la época moderna con la progresiva sustitución de lo político por lo social,[69] el mundo, como es-

en el primero la *realidad* y reduciendo el segundo al engañoso *parecer*» Cavarero, Adriana, «Hannah Arendt: la liberta come bene comune» en PARISE, Eugenia (comp.), *ha política tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Edizione Scientifiche Italiane, Nápoles 1993, pág. 27.

67. Denneny, M., «The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment» en Hill, Melvyn A. (comp.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin's Press, Nueva York 1979, pág. 269.

68. Así se puede leer en los papeles para la lección de 1955 en la Universidad de Berkeley. En opinión de U. Ludz, este texto que ella cataloga como fr. 4 —que no está incluido en la presente edición—, podría pensarse como conclusión de la *Introducción a la política*.

69. En su análisis sobre los cambios que se dan en el mundo moderno, destaca la importancia que concede a Marx, a partir de las tres afirmaciones que Arendt considera que constituyen la auténtica novedad de la obra marxiana, todavía vinculada a la tradición de filosofía política que se inicia con Platón: «la labor es la creadora del hombre»; «la violencia es la comadrona de la historia» y la tesis XI sobre Feuerbach. (Véase especialmente, *Karl Marx e la tradizione delpensiero politico occidentale*.)

pacio público se ha ido deshabitando y ya no ilumina, ya no permite hacer visible el quién.[70] Pero este avance de la desertización no tiene que ver aquí con la creencia —propia de la psicología moderna— según la cual el desierto se halla en nuestro interior, de modo que bastaría con adaptarnos a la vida en el desierto: el avance del desierto está vinculado a la pérdida de mundo. No venimos del desierto aunque vivamos en él, parece sugerir Arendt.

Frente a quienes creían que el deshabitado y silencioso desierto se asemejaba a la paz de los cementerios y, por tanto, que era suficiente acostumbrarse a convivir con él, el mundo moderno ha mostrado cuan frecuentes pueden llegar a ser las tempestades de arena. La tormenta de arena de los totalitarismos ha amenazado las dos capacidades que permitían cambiar el desierto: la facultad de la pasión y la de la acción.

En este contexto, los oasis pueden equipararse a aquellos ámbitos de la vida que existen con total o parcial independencia de las condiciones políticas, pueden entenderse como lugares donde respirar, como espacios donde todavía hay luces y sombras y, por tanto, cierta visibilidad. En tiempos de desertización,[71] en que el mundo ha dejado de ser habitable buscamos refugio en los oasis, pero, como apunta Arendt, corremos el peligro de que, en nuestra fuga hacia el oasis llevemos los zapatos llenos de la arena del desierto.[72]

70. Puesto que «aparecer no significa total visibilidad: lo visible no es transparencia» afirma Anne Marie Roviello (*Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Eds. Ousia, Bruselas 1987, pág. 18), recordando la influencia en este punto de Merleau–Ponty en la obra de Arendt.

71. En «tiempos de oscuridad», dirá en el prefacio a la compilación de escritos con el título *Hombres en tiempos de oscuridad*.

72. En el prefacio citado en la nota anterior Arendt afirma «Aún en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y dicha iluminación puede provenir menos de las teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus vidas bajo cualquier circunstancia y sobre la época que les tocó vivir en la tierra», pág. 11. *Hombres en tiempos de oscuridad*, está compuesto por diversos escritos dedicados, entre otros, a Brecht, Broch, Benjamin, Luxemburg, Dinesen, Jaspers. En el ensayo dedicado a Lessing, Arendt analiza el tipo de calidez de relación, *de fraternidad*, que se da entre los reprimidos y perseguidos, entre aquellos que tratan de buscar algún oasis donde sobrevivir y comenta: «¿hasta qué punto seguimos obligados con el mundo cuando nos han echado de él o nos hemos retirado de éste?», pág. 32. En este mismo ensayo analiza la ambigüedad del fenómeno de la «emigración interior».

3. *Entre el coraje del aparecer y la autonomía del pensar*

Sostén la infinitud en la palma de la mano.

WILLIAM BLAKE

Que al juzgar en general le sea propio algo irrefutable es ello mismo un prejuicio.

HANNAH ARENDT

Hannah Arendt repite con insistencia a lo largo de su vida: «yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Deseo mirar la política, por así decirlo, con los ojos despejados de cualquier filosofía».[73] Estas palabras no son una forma de falsa modestia o un modo de reconocer alguna ignorancia de la historia de la filosofía, sino fundamentalmente el rechazo de una tradición que conoce bien, la de la metafísica, de la filosofía política. Y las razones de este rechazo tienen que ver con los denodados esfuerzos que ésta ha hecho para escapar a lo temporal, a lo contingente, a lo relativo. Así, por ejemplo, los filósofos de la política, empezando por Platón, han entendido el pensar filosófico desde una depreciación de la acción y de sus rasgos característicos; han tomado partido por el pensamiento, por la vida contemplativa a través de enfatizar las insuficiencias de la vida activa. «La mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo.»[74]

Palabras como éstas parecerían permitirnos esperar ekasentimiento de Arendt al *dictum* de Marx. «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.» Pero no es así, puesto que, en opinión de Arendt, de esta tesis puede derivarse que la tarea de la teoría social o política consistiría en tender puentes entre pensamiento y acción y, por tanto, nos diría *qué* pensar para que podamos saber *cómo* actuar. Cuestionar esta concepción —a través de retomar la pregunta por la articulación entre el pensar y la acción— es uno de los objetivos

73. Entrevista citada.

74. Arendt, H., *La condición humana*, pág. 242.

centrales de su obra y, acaso, su obstinada insistencia en que lo único que pretende es «comprender»,[75] va en esta misma dirección. En su opinión, la búsqueda de una teoría política que nos diga cómo actuar significa, por una parte, obviar la fragilidad de la acción, la incertidumbre de su curso y, por otra, constituye uno de los síntomas de la desaparición del espacio público en el mundo moderno, condición de la acción y de la libertad. Así, atribuye a la teoría política la tarea de indicarnos cómo comprender y apreciar la libertad en el mundo y no la de enseñarnos cómo cambiarlo. Cambiarlo es cosa de aquellos que aman actuar concertadamente y no del solitario trabajo de los teóricos.

* * *

Así la filosofía occidental en la medida en que ha establecido un orden jerárquico que prima la *vita contemplativa* por encima de la *vita activa*, ha entendido la actividad de pensar como alejamiento del mundo sensible, del mundo de las apariencias. El pensar es concebido como retirada del mundo común, de todo lo visible y, por tanto, como gesto de interrupción de cualquier acción, de cualquier actividad ordinaria. De esta forma y, en el contexto de la filosofía, no es extraño hallar afirmaciones relativas a cierta afinidad entre la filosofía y la muerte. La reflexión humana se alejaría de lo particular, de lo vivido, y saldría en busca de lo generalmente dotado de significación, de modo que el Yo pensante se entendería como resultado de este proceso de retirada del mundo sensible, del mundo donde no podemos evitar el dejarnos ver delante de los/las otras, donde no podemos evitar aparecer.

Hannah Arendt reconoce que esta imagen de la filosofía contiene un núcleo de verdad que tiene que ver con la propia experiencia de la reflexión, ya que ésta sólo es posible cuando logramos retirarnos de las actividades cotidianas: el propio carácter de urgencia de las mismas, exige el recurso a juicios provisionales, costumbres, prejuicios. Pero al tiempo que reconoce el hecho de que la condición de la vida del espíritu es la retirada de la acción, de lo visible, Arendt no deja de destacar algunos de los problemas ligados a esta concepción,

75. Véase la entrevista citada.

no sólo los relativos al establecimiento de los conocidos dualismos entre alma y cuerpo, mundo sensible/mundo suprasensible..., sino muy especialmente los relativos al hecho de que cuando alguien se dedica al pensar puro vive por completo «fuera del mundo», alejado de los otros. Lo cual explicaría los prejuicios de la filosofía con respecto a la política.[76]

En general todos estos prejuicios se caracterizan por confundir la política precisamente con lo que acabaría con ella.[77] Basta pensar en cómo en la moderna preocupación filosófica por el Hombre se manifiesta claramente el talante filosófico contrario a la pluralidad y a la opinión derivada de la presencia de los muchos. Como afirma Arendt, el filósofo reduce la pluralidad de voces a una sola. «*El* hombre es a–político. La política nace en el *Entre–los* hombres, por lo tanto completamente *fuera del* hombre» (*Infra*, fr. I).

Buena parte de la obra de Arendt es una muestra de su escéptica actitud con respeto a la capacidad del pensamiento puro para captar la singularidad de la política y por ello está atravesada por la busqueda de un pensar que «retorne al mundo». Un pensar que no encuentra entre los filósofos (a excepción de algunos textos de Kant) ni en el «conocimiento» que posteriormente proporcionarán las ciencias sociales y que, en su opinión, todavía estaba presente en la idea socrática (y sofística) de verdad: una verdad que sólo puede existir en la relación con los demás.[78]

Al asumir la contingencia como una forma positiva de ser y nunca como deficiencia, Arendt quiere dar cuenta de la libertad sin recurrir ni al sujeto moderno ni a principios trascendentes. Pero esto no significa una renuncia al pensar o una sumisión a lo accidental, sino

76. En el mismo gesto de mostrar cómo la tradición de filosofía política, desde Platón a Marx, pasando por Rousseau, no ha pensado la acción, Arendt descubre un talante anti–filosófico en «escritores políticos» como Maquiavelo, Montesquieu y Tocqueville.

77. En este punto es interesante ver la distinción que establece Arendt entre poder y violencia (*Crisis de la República*, págs. 145 y sig.). Por lo dicho hasta este momento, para esta teórica de la política, la violencia es un medio siempre a–político o prepolítico.

78. Véase Arendt, H. *Eichmann m Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, Nueva York 1963 [trad. cast, en Lumen, Barcelona 1967]; «Thinking and Moral Considerations: A lecture», *Social Research*, 38, n. 3, 1971 en *De la historia a la acción; La vida del espíritu*, «El pensar» § 17 y 18.

una clara y decidida voluntad de responsabilidad hacia el mundo, de pensar el acontecimiento.

Acontecimiento es lo que sobreviene o adviene en el tiempo humano. J. Taminiaux[79] afirma que el acontecimiento es lo que, tanto para los individuos como para las colectividades, emerge a título singular e imprevisto en el tiempo, aparece en el tiempo notoriamente y merece ser conmemorado como tal. Por tanto, no habría acontecimientos en el repetitivo proceso de la labor, sólo fases de un ciclo. Tampoco habría acontecimientos en la fabricación en tanto se trata de un proceso totalmente previsible y reversible. Sólo hay acontecimiento cuando se introduce sentido o, lo que es lo mismo, no hay acontecimiento sin mundo común; es decir, el acontecimiento es inseparable de la imprevisibilidad y de la fragilidad de la acción y de las palabras que vinculan a los individuos entre sí.

Desde esta perspectiva, la teoría debe abandonar sus pretensiones, el acontecimiento no puede ser jamás pensado en términos de repercusión de energía a lo largo de una cadena de causas y de efectos. Y ello porque, en tanto que inicio, que interrupción, la acción es su propio antecedente. «El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él» escribirá Arendt.[80] Así, cuando dirige su mirada a la historia, para dar cuenta del acontecimiento del presente que necesita ser pensado —el surgimiento de los totalitarismos— afirmará que la comprensión «no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que nuestro siglo ha colocado sobre nosotros —y no «negar su existencia ni someterse mansamente a su peso»[81]—. Se trata, pues, de una aproximación no teorética a la historia vinculada a

79. Taminiaux, Jacques, «Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt» en HILB, Claudia (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Nueva Sociedad, Caracas 1994, pág. 133.

80. Arendt, H., «Understanding and Politics», *Partisan Review*, XX, IV, 1953 reeditado en *Essays in Understanding* [trad. cast, en *De la historia a la acción*, pág. 41].

81. Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism. Antisemitism* Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1968 [trad. cast. Alianza Ed., Madrid 1987, pág. 12].

la asunción de ésta como espacio de singularidad: cada acontecimiento en la historia humana revela un paisaje inesperado de acciones y pasiones y de nuevas posibilidades que conjuntamente trascienden la suma total de voluntades y el significado de todos los orígenes.

Desde una perspectiva como ésta, se entiende que se pueda considerar, como hace Arendt, que cuando la filosofía moderna, durante el último tercio del XVIII, ha tratado de pensar la política, la ha transformado en historia: al representar a los seres humanos en una historia universal, la pluralidad queda diluida en *un* individuo humano, la humanidad. «De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política.» Frente a la libertad que se da en el espacio público, la modernidad se habría refugiado en la *necesidad* de la historia. Muestra de ello sería, por ejemplo, el hecho de que las modernas filosofías de la historia queden articuladas alrededeedor de las nociones de *proceso* y *de fin* —respectivamente características de la labor y del trabajo.[82]

Los filósofos se dirigen a la historia como totalidad para tratar de eliminar la aparente falta de sentido, el carácter contingente, de los acontecimientos y de las acciones históricas y con ello acaban por anular toda singularidad, toda individualidad en el *proceso*. Esto es, al atribuir el significado de cualquier acontecimiento a un fin último, terminan por vaciar la Historia de todo contenido concreto. De modo que Arendt parece afirmar que cuanto podemos atribuir a la labor —su carácter procesual, repetitivo y el hecho de que en su ámbito todo está destinado a ser consumido—, se puede aplicar también al concepto de proceso histórico. En él, toda singularidad, todo acontecimiento está destinado a ser consumido; olvidado, puesto que borra el hecho de que cada nuevo comienzo es por naturaleza un «milagro», contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que necesariamente interrumpe (véase *Infra*, fr.3a).

Esto explicaría por qué Arendt se aleja de la tradición *sine ira*

82. «Y ¿qué otra cosa, sino confusión —una confusión feliz para sí mismo y fatal para sus seguidores—, pudo conducir a Marx a identificar la acción con "el construir la historia"?» Arendt, H., «History and Immortality» en *Partisan Review*, vol. 24, n. 1, 1957 [trad. cast, en *De La historia a la acción*, pág. 60].

et studio.[83] Describir los campos de exterminio con objetividad, como le pide E. Voegelin, significa condonarlos, y tal condonación no desaparece por el mero hecho de que posteriormente, junto a la descripción objetiva, añadamos una condena. Escribir sin la cólera sería eliminar del fenómeno una parte de su naturaleza, una de sus cualidades inherentes. Frente al totalitarismo, la indignación o la emoción no oscurece nada antes bien es una parte integrante del objeto. Así, pues, la ausencia de emoción no se halla en el origen de la comprensión, puesto que a lo que se opone «emocional» no es en modo alguno a «racional» —sea cual fuere el sentido que demos a este término—, sino en todo caso a la insensibilidad, que a menudo es un fenómeno patológico, o al sentimentalismo, que es una perversión del sentimiento. Y en estas claves hay que entender sus palabras relativas a la comprensión, en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico: se trata de «un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin [...] por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en armonía con el mundo».[84] La comprensión deviene así la otra cara de la acción.

Frente a la objetividad lo que conviene a este pensar que retorna al mundo es la imparcialidad, que como hemos visto no equivale a indiferencia. Imparcialidad que Arendt encuentra en Homero, cuando decidió cantar la gesta de los troyanos a la vez que de los aqueos y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles; aquella imparcialidad homérica de la que se hizo eco Heródoto y también Tucídides. Los griegos aprendieron a comprender, no a comprenderse, como individuos, sino a mirar el mismo mundo desde la posición del otro, ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos.[85] Este tipo de imparcialidad es también lo que persigue Arendt en su lectura de la kantiana *Críti-*

83. Arendt, H., «A Reply to Eric Voegelin», *Review of Politics*, enero 1953 (actualmente en *Essays in Understanding*, pág. 403). Se trata de uno de los pocos textos donde Arendt habla del método seguido para dar cuenta del fenómeno del totalitarismo. Voegelin había hecho una reseña de *Los Orígenes...* que se publicó junto a la respuesta de Arendt.

84. «Comprensión y política», pág. 30.

85. *Entre pasado y futuro*, págs. 59–60; 239–278.

ca del juicio[86] y en los escritos donde Kant pone el énfasis en el entusiasmo de los espectadores, de quienes, sin participar en la Revolución francesa, la aplaudieron.

Acaso, convenga ahora recordar lo dicho más arriba: la condición de la vida del espíritu consiste en el sustraerse a la participación activa, en tomar el punto de vista del espectador. A diferencia de lo que ocurre con el pensamiento especulativo, en el caso del juicio, el espectador no está solo, ya que a pesar de no hallarse implicado en el acto, siempre lo está con sus co–espectadores. Tal posibilidad de juzgar como espectadores la debemos al sentido común que no es más que nuestro sentido del mundo y de la intersubjetividad, una cualidad producida en común.

Frente a la objetividad del conocer, la imparcialidad derivada del juicio (reflexionante) está vinculada al hecho de que éste debe hacerse cargo de acontecimientos siempre singulares y contingentes sin la ayuda de un universal dado. Se trata de un juzgar sin criterios preestablecidos, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir y, por tanto, en este contexto, los juicios no tienen nunca un carácter concluyente, jamás obligan al asentimiento por medio de una conclusión lógicamente irrefutable (véase, *Infra* fr. 2b).

Al juzgar recorremos a la imaginación con el fin de colocarnos «en el lugar de otro», se trata de pensar con *mentalidad extensa*[87] (*enlarged mind*). Por utilizar términos de Arendt, la imaginación «se entrena para ir de visita». Esto no presupone algún tipo de extensa empatia, mediante la cual pudiéramos ponernos en la mente de todos los demás, ni un dejarse hechizar pasivamente por la mente de los otros, sino el compromiso de pensar por sí mismo (*Selbstdenken*),[88] Quien

86. Para un estudio acerca de las similitudes de la lectura de la *Crítica del juicio* en Arendt y en Lyotard, véanse Forti, Simona, ob. cit. e Ingram, D., «The Postmodern Kantism of Arendt and Lyotard» en BENJAMIN, A. (comp.), *Judging Lyotard*, Routledge, Nueva York 1992.

87. Kant, I., *Crítica del juicio*, §40.

88. Sobre el papel del *Selbstdenken* en la obra de Arendt, véase Boella, Laura, «Pensare liberamente, pensare ti mondo» en Diotima, *Metiere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milán 1990 [trad. cast, en Icaria, Barcelona 1996] y LORIES, Danielle, «Sentir en commun et juger par soi–méme» en el n. monográfico de *Études phénoménologiques*, n. 2, 1985.

piensa con mentalidad extensa, decía el propio Kant,[89] debe apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio y reflexionar sobre su propio juicio desde un punto de vista universal (que no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás). Este modo de pensar nos ofrece una cierta *imparcialidad*, pero —como ya indicaba antes— no nos dice «cómo actuar» ni siquiera nos indica cómo aplicar[90] el saber logrado por su mediación a la vida política. Afirma Arendt: «Kant nos dice cómo tener en cuenta a los otros; pero no nos dice cómo asociarnos con ellos para actuar».[91] Lo cual implica que juzgar sólo lo podemos hacer en un ámbito potencialmente público («sentir en común y juzgar por sí mismo»). El juicio del espectador crea el espacio sin el cual nada puede aparecer. La imaginación presentaría, pues, lo irrepresentable, el ámbito plural de lo humano.[92] Así, en el juicio, y a diferencia de lo que ocurre en el caso del pensamiento especulativo, el lenguaje no es entendido como un obstáculo, sino como memoria y fuente de un posible consenso; de un consenso siempre «cortejado» aunque llegue a lograrse, dada la irreductible pluralidad humana.

A la vista de todo ello, cabe afirmar que, cuando antes nos referíamos a la responsabilidad hacia el mundo que se transparente en «los experimentos de pensamiento despiadadamente honestos»[93] de Arendt, dicha responsabilidad subraya la importancia de la inscripción histórica en un mundo común y de la comprensión nunca definitiva del acontecimiento[94] en una tierra hecha habitable gracias a la obra de los hombres. Se trata, pues, de un concepto político.

Y habría que añadir que, buena parte de la fuerza de estas refle-

89. Ibíd. § 40, véanse las máximas del entendimiento humano; la 2ª es la del pensar extensivo.

90. Arendt trata esta cuestión en la «Thirteenth Session» y en un seminario que dio en el año 70 con el título «Imagination», incluido en Arendt, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Beiner, R., comp.), Chicago University Press, 1982.

91. Arendt, H., ob. cit., pág. 44.

92. «Il giudizio é la forma nuova, moderna di redenzione del passato nell'epoca in cui la tradizione non socorre piú e lo storicismo appare legato al carro dei vincitori», Bodei, R. «Hannah Arendt interprete di Agostino» en Esposito, R. (comp.), *La pluralita irrappresentabile*, pág. 119.

93. Con esta expresión Arendt se refiere a Nietzsche en *La vida del espíritu*, pág. 421.

94. Véase Amiel, Anne, *Hannah Arendt. Politique et événement*, PUF, París 1996, pág. 14.

xiones arendtianas radica en que están hechas desde una decidida voluntad de no obviar el hecho de que nuestra humanidad ha perdido el hilo de su tradición ya que, a pesar de toda la sofisticación de su historiografía, ha perdido la facultad de la memoria. Basta recordar aquellas palabras de Arendt en las que enfatiza que sus ensayos tienen un único propósito: ganar experiencia en *cómo* pensar; no contienen prescripciones acerca de qué pensar o qué verdades sostener. «Lo que menos pretenden de todo es volver a atar el hilo roto de la tradición o inventar modernísimos sustitutos con los cuales rellenar la brecha entre pasado y futuro.»[95]

4. *Una figura excéntrica ha devenido un «clásico»*

> No se puede ser indiferente al mundo sin convertirlo en ininteligible
>
> CLAUDE HABIB[96]

> Vivimos en un mundo en que el propio cambio se ha convertido en algo tan obvio que corremos el riesgo de olvidar incluso qué es lo que ha cambiado.
>
> HANNAH ARENDT

A principios de los años setenta, Arendt afirmaba haberse incorporado claramente a las filas de quienes «desde hace algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días»[97] y añadía que tal desmantelamiento sólo es posible si partimos del hecho de que el hilo de la tradición se ha quebrado y no seremos capaces de renovarlo. Acaso estas dos afirmaciones puedan decir algo del creciente interés[98] que, desde la pasada dé-

95. Arendt, H., «La brecha entre pasado y futuro» en *De la historia a la acción*, pág. 87.

96. «Introduction» a Arendt, H., *Penser l'événement*, Belin, París 1989.

97. Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, pág. 242.

98. Para la recepción de su obra, véase el ya mencionado libro de Simona Forti que incluye además una muy completa bibliografía.

Por lo que respecta a nuestro país hay que reseñar que, desde finales de la década

cada, despierta el pensamiento de esta judía–alemana. Hasta este momento había sido conocida por su independencia de pensamiento y cuestionada por su análisis histórico del fenómeno del totalitarismo (1951), especialmente por su ecuación entre nazismo y estalinismo; por el escándalo suscitado por su tesis (1963) de «la trivialidad del mal» en nuestro siglo.

Lo que ha dejado por pensar tanto lo que en su momento se denominó pensamiento posmoderno como la crisis del marxismo parecen haberla convertido en un *locus* en el que se puede transitar con cierta comodidad: sus intentos de repensar la especificidad de lo político, su lúcido análisis del lugar que ocuparía Marx en la tradición de la filosofía política; su apuesta por un «pensar sin barandillas»; sus preguntas relativas a la responsabilidad y a la culpabilidad en relación a los crímenes del nazismo), el exilio, la figura del refugiado[99] y del paria;[100] la reivindicación de la memoria en un medio donde ya no hay ninguna forma de permanencia; su cercanía al «pensar poético» de W. Benjamín.

Si bien esto es así, en el fondo de la mayoría de sus reflexiones lo que descubrimos son sucesivos intentos por repensar la tensión entre el pensamiento y la acción, sin recaer en la dialéctica ni precipitarse hacia un fácil pragmatismo. Efectivamente Hannah Arendt trata de pensar esta tensión sin anularla, cosa que convierte su obra

de los 80 hay un renovado interés por la obra de Arendt. Si bien hacer una crónica exhaustiva de las diversas publicaciones en que se manifiesta este interés excedería el espacio de esta nota, quizás pueda servir de muestra el volumen colectivo *En torno a Hannah Arendt* (Cruz, M. & Birulés, F., comp.) Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984, que recoge colaboraciones de la mayoría de quienes se han dedicado al estudio de Arendt en los últimos años y que incluye una extensa bibliografía. Hay que destacar también que el n. monográfico que le dedicó la revista *Debats* (n. 37) en 1991 junto con la reedición de *La condición humana y* la publicación de la ya citada compilación *De la historia a la acción* —ambos prologados por M. CRUZ— han significado un importante estímulo de trabajo. Alrededor de estas publicaciones y del trabajo de investigación realizado, desde 1990, en el marco del «Seminario Filosofía i Genere» de la Universidad de Barcelona, se están desarrollando parte de las actuales relecturas de la obra de Hannah Arendt.

99. Arendt, H., *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (Feldman, R. H. comp.) Grove Press, Nueva York 1978.

100. Arendt, H., *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, East and West Library, Londres 1958; ed. alemana, Piper, Munich 1959.

en un lugar verdaderamente incómodo; basta recordar alguna de las caracterizaciones que ha merecido —por ejemplo, aquellas que la convierten en una mezcla intelectual única de lo reaccionario y lo revolucionario[101] o descubrir en una atenta lectura cómo no encaja con facilidad ni con la «rehabilitación de la filosofía práctica», ni con el neoaristotelismo ni con el universalismo de la «ética discursiva» habermasiana o la filosofía francesa de la diferencia, por ejemplo. Sin embargo, se puede afirmar que, con sus *experimentos de pensamiento*, realizados a menudo en registros diversos y no siempre exitosos, ofrece redes conceptuales que le permiten retomar a las preguntas y tratar de decir y de comprender el mundo moderno, un mundo en el que las ideas más comúnmente aceptadas se han visto «atacadas, refutadas, sorprendidas y disueltas por *los hechos*».[102]

Se diría que lo que Arendt pretende es tratar de ver qué podemos aprender de esta crisis y no en el sentido de aprender de los errores. Acaso simplemente levantar acta del vacío entre el poder de las ideas y el shock de la realidad, pero no para lamentarse o para manifestar alguna suerte de nostalgia, sino para retomar a las palabras, meditar sobre ellas, que acaso sea una tarea excesivamente humilde, pero que comporta sabiduría, puesto que las palabras son el alimento del pensar y son lo único de que, con frecuencia, disponemos para replicar a los sobresaltos del mundo. Como dice Arendt en *¿Qué es la política?*, «y aunque esta réplica no vence al infortunio ni atrae a la fortuna, es un acontecimiento como tal». Tarea acaso humilde, pero no muy alejada de la que podemos atribuir a Sócrates.

Y en este gesto de volver a palabras como «acción», «libertad», «esfera pública» o «poder» consigue mostrar que una errónea asimilación de lo que está en juego en la política —en lugar de considerarla la posibilidad de un ámbito plural en el que quienes participan se revelan como *alguien* y conceden durabilidad al mundo, entenderla en términos de relación entre dominadores y domi-

101. En 1972 Hans Morganthau preguntaba a Arendt: «¿Qué es usted? ¿Es conservadora? ¿Es liberal? ¿Dónde se sitúa usted entre las perspectivas contemporáneas?» «On Hannah Arendt» en Hill, M.A (comp.), ob. cit., pág. 167.

102. Como detectó Paul Valéry y cita Arendt («Regards sur le monde actuel», *Oeuvres completes*, II, Ed. Pléiade, pág. 942).

nados— nos conduzca a la tentación de liberarnos de ella y considerar que en el lugar del poder no hay nadie. Pero como observa Arendt esto significa el más terrible de los despotismos: «no hay nadie que pueda hablar con este Nadie ni protestar ante él».

FINA BIRULÉS
Universidad de Barcelona

AGRADECIMIENTOS

Todo editor está obligado en primer lugar al autor a quien edita. Por lo tanto tengo que agradecer a Hannah Arendt la formidable vivencia que para mi formación ha supuesto trabajar sobre sus textos. No solamente ha ampliado mi horizonte científico sino que además he obtenido algunos conocimientos respecto a lo que ocurre y puede ocurrir entre los hombres en el espacio público–político. Las palabras de Arendt, a menudo impresionantes, aquí o en cualquier otro lugar, se han convertido en compañeras de mi vida. Para la ocasión presente se me ocurren algunas frases de su entrevista con Günter Gaus: «Comenzamos algo; tendemos nuestros hilos en una red de relaciones...». Efectivamente, yo he «comenzado» algo con este libro: simplemente porque al haberlo hecho he puesto algo nuevo en el mundo; pero también, o al menos eso espero, pretendiendo algo más exigente. La publicación de esta parte del legado podría ser un comienzo si diera nuevo ímpetu a la interpretación de Arendt, puesto que los caminos recorridos hasta ahora ya están en parte muy gastados y la recepción [de la autora] está en peligro de convertirse sólo en la cita de fórmulas como la de la «banalidad del mal» u otras frases arrancadas del contexto. Dicho de otro modo: los manuscritos aquí reunidos podrían animar a considerar otra vez y con mayor exactitud lo que Hannah Arendt escribió. En cualquier caso, ésta es la exigencia que ha surgido de ellos para mí. Deseo haber contribuido con mi comentario a que la discusión en torno a la filosofía y teoría políticas de Arendt se inflame de nuevo. Otra cosa que un deseo no puede ser porque, como para todo comienzo, aquí también es válido aquello de: «... lo que será de esto no lo sabemos nunca».

Siguiendo la cronología del nacimiento de este libro, hay que nombrar en segundo lugar a la competente lectora de la editorial Piper, la señora Renate Dörner. En las conversaciones que mantuvimos se

originaron los proyectos de investigación aludidos en el prólogo* y fue ella quien me puso en contacto con el profesor Sontheimmer para la realización de los mismos. Así llegamos a la próxima estación en nuestro agradecimiento: El señor Sontheimer ha depositado una insólita confianza en mí, ha recomendado mis sucesivas propuestas a la Sociedad Alemana de Investigación y ha proporcionado a mi trabajo un amplio espacio de libertad. Así pues, sin el apoyo de dicha sociedad, la presente publicación no hubiera tenido lugar. Además de repetir gustosamente todos los agradecimientos anteriores, quisiera añadir que para mí fueron de la misma importancia las buenas condiciones de trabajo que ofrece la Library of Congress en Washington a los lectores del legado. Además tengo que citar dos ponencias (y su resonancia en los oyentes) que me han ayudado mucho a avanzar en la ordenación del texto y su comentario: la primera de Gitta Gess (doctora en la Universidad de Munich) a lo largo del semestre de verano de 1991; la segunda en las Jornadas Hannah–Arendt celebradas en la Academia Católica de Wiesbaden en enero de 1992. Finalmente, me he permitido importunar a toda una serie de personas cercanas a mí *masculini et feminini generis*** con una primera redacción del manuscrito. Entre ellos destacan dos a quienes también deseo mostrar mi agradecimiento públicamente: la doctora Lotte Köhler, administradora del legado Arendt, de quien he aprendido muchas cosas clarificadoras, y el señor Erich Darchinger, que me introdujo en los fundamentos de la lengua griega y ha continuado ayudándome allí donde la filóloga clásica Hannah Arendt presentaba enigmas a la editora, socióloga en cuya formación la Antigüedad clásica sólo fue marginal.

URSULA LUDZ
Feldafing, diciembre de 1992

*La edición alemana incluye un prólogo a cargo de Kurt Sontheimmer [N. del t..]

** U. Ludz alude irónicamente a unas palabras de H. Arendt en Copenhague con motivo de la recepción del premio Sonning (1975), «Soy un individuo judío "femini generis", como ustedes pueden ver...» [N. del t..]

Primera parte

TEXTOS DE HANNAH ARENDT

¿QUÉ ES LA POLÍTICA?

FRAGMENTO 1

Agosto de 1950

¿Qué es la política?

1. La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre [*Mensch*], *los* hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana. Puesto que la filosofía y la teología se ocupan siempre *del* hombre, puesto que todos sus enunciados serían correctos incluso si sólo hubiera un hombre, o dos hombres, o únicamente hombres idénticos, no han encontrado ninguna respuesta filosóficamente válida a la pregunta: ¿Qué es la política? Peor todavía: para todo pensamiento científico sólo hay *el* hombre —tanto en la biología o la psicología como en la filosofía y la teología, así como para la zoología sólo hay *el* león. Los leones serían una cuestión que sólo concerniría a los leones.

En todos los grandes pensadores —incluido Platón— es llamativa la diferencia de rango entre sus filosofías políticas y el resto de su obra. La política nunca alcanza la misma profundidad. La ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada.

2. La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias. En la medida en que se construyen cuerpos políticos sobre la familia y se los entiende a imagen de ésta, se considera que los parentescos pueden, por un lado, unir a los más diversos *y*, por otro, permitir que figuras similares a individuos se distingan las unas de las otras.

En esta forma de organización, efectivamente, tanto se disuelve la variedad originaria, como se destruye la igualdad esencial de todos los hombres. En ambos casos, la ruina de la política resulta del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia. Con esto ya se da a entender lo que en la imagen de la Sagrada Familia es simbólico, la opinión de que Dios ha creado no tanto al hombre como a la familia.[1*]

3. Cuando se ve en la familia más que la participación, esto es, la participación activa, en la pluralidad, se empieza a jugar a ser Dios, es decir, a hacer como si *naturaliter* se pudiera escapar del principio de la diversidad. En vez de engendrar a un hombre, se intenta, a imagen fiel de sí mismo, crear *al* hombre.

Desde un punto de vista práctico–político, sin embargo, la familia adquiere su arraigado significado por el hecho de que el mundo está organizado de tal modo que en él no hay ningún refugio para el individuo, para el más diverso. Las familias se fundan como albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño en el que uno desea establecer parentescos. Este deseo conduce a la perversión fundamental de lo político, porque, a través de la introducción del concepto de parentesco, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad.

4. *El* hombre, tal como filosofía y teología lo entienden, sólo existe —o se realiza— en la política con los mismos derechos que los más diversos se garantizan. En esta garantía voluntaria y en la concesión de una exigencia de igualdad jurídica, se reconoce que la pluralidad de los hombres, que deben su pluralidad únicamente a sí mismos, tiene que agradecer su existencia a la creación *del* hombre.

5. La filosofía tiene dos buenos motivos para no encontrar nunca el lugar donde surge la política. El primero es:

a) *Zoon politikon*:[2*] como si hubiera en *el* hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; *el* hombre es a–político. La política nace en el *Entre–los*–hombres, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes.

1.* Arcaísmo por: Dios habría creado no al hombre sino más bien a la familia.

2.* En griego en el original.

b) La representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre. A partir de aquí, ciertamente, sólo pueda haber *el* hombre, *los* hombres son una repetición más o menos afortunada del mismo. El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del hobbesiano *state of nature as a war of all against all*. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido — sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios.

La solución de Occidente a esta imposibilidad de la política dentro del mito occidental de la creación es la transformación de la política en historia o su sustitución por ésta. A través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en *un* individuo humano que también se denomina humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política.

6. Es tan difícil darse cuenta[3*] de que debemos ser realmente libres en un territorio delimitado, es decir, ni empujados por nosotros mismos ni dependientes de material dado alguno. Sólo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política. Ante esta libertad nos refugiamos en la «necesidad» de la historia. Una absurdidad espantosa.

7. Podría ser que la misión de la política fuera elaborar un mundo tan transparente para la verdad como la creación de Dios. En el sentido del mito judeo–cristiano esto significaría: *el* hombre, creado a imagen de Dios, ha recibido una fuerza generadora para organizar *al* hombre a semejanza de la creación divina. Esto probablemente es un disparate. Pero sería la única demostración y justificación posible de la idea de una ley natural.

En la absoluta diversidad de todos los hombres entre sí, que es mayor que la diversidad relativa de pueblos, naciones o razas; en la pluralidad, está contenida la creación *del* hombre por Dios. Ahí, sin embargo, la política no tiene nada que hacer. Pues la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos.

3.* En el original: realizar [*Realisieren*]. Seguramente se refiere a: darse cuenta (inglés: *to realize*).

INTRODUCCIÓN A LA POLITICA I

Fragmento 2a

I. *Capítulo: Los prejuicios*

a) El prejuicio contra la política y lo que la política es hoy de hecho

En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella. Estos prejuicios, que nos son comunes a todos, representan por sí mismos algo político en el sentido más amplio de la palabra: no tienen su origen en la arrogancia de los intelectuales ni son debidos al cinismo de aquellos que han vivido demasiado y han comprendido demasiado poco. No podemos ignorarlos porque forman parte de nosotros mismos y no podemos acallarlos porque apelan a realidades innegables y reflejan fielmente la situación efectiva en la actualidad y sus aspectos políticos. Pero estos prejuicios no son juicios. Muestran que hemos ido a parar a una situación en que políticamente no sabemos —o todavía no sabemos— cómo movernos. El peligro es que lo político desaparezca absolutamente. Pero los prejuicios se anticipan, van demasiado lejos, confunden con política aquello que acabaría con la política y presentan lo que sería una catástrofe como si perteneciera a la naturaleza del asunto y fuera, por lo tanto, inevitable. «Tras los prejuicios contra la política se encuentran hoy día, es decir, desde la invención de la bomba atómica, el temor de que la humanidad provoque su desaparición a causa de la política y de los medios de violencia puestos a su disposición, y —unida estrechamente a dicho temor— la esperanza de que la humanidad será razonable y se deshará[4*]

4.* El pasaje puesto entre comillas simples está tachado en el original y no se ha sustituido. Se reproduce casi literalmente en el fragmento 3b.

de la política antes que de sí misma (mediante un gobierno mundial que disuelva el estado en una maquinaria administrativa, que resuelva los conflictos políticos burocráticamente y que sustituya los ejércitos por cuerpos policiales). Ahora bien, esta esperanza es de todo punto utópica si por política se entiende —cosa que generalmente ocurre— una relación entre dominadores y dominados. Bajo este punto de vista, en lugar de una abolición de lo político obtendríamos una forma despótica de dominación ampliada hasta lo monstruoso, en la cual el abismo entre dominadores y dominados tomaría unas proporciones tan gigantescas que ni siquiera serían posibles las rebeliones, ni mucho menos que los dominados controlasen de alguna manera a los dominadores. Tal carácter despótico no se altera por el hecho de que en este régimen mundial no pueda señalarse a ninguna persona, a ningún déspota, ya que la dominación burocrática, la dominación a través del anonimato de las oficinas, no es menos despótica porque «nadie» la ejerza. Al contrario, es todavía más temible, pues no hay nadie que pueda hablar con este Nadie ni protestar ante él. Pero si entendemos por político un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían, entonces la esperanza no es en absoluto utópica. Eliminar a los hombres en tanto que activos es algo que ha ocurrido con frecuencia en la historia, sólo que no a escala mundial —bien sea en la forma (para nosotros extraña y pasada de moda) de la tiranía, en la que la voluntad de un solo hombre exigía vía libre, bien sea en la forma del totalitarismo moderno, en el que se pretende liberar «fuerzas históricas» y procesos impersonales y presuntamente superiores con el fin de esclavizar a los hombres. Lo propiamente apolítico [*unpolitisch*] —en sentido fuerte— de esta forma de dominación es la dinámica que ha desencadenado y que le es peculiar: todo y todos los que hasta ayer pasaban por «grandes» hoy pueden —e incluso deben— ser abandonados al olvido si el movimiento quiere conservar su ímpetu. En este sentido, no contribuye precisamente a tranquilizarnos constatar que en las democracias de masas tanto la impotencia de la gente como el proceso del consumo y el olvido se han impuesto subrepticiamente, sin terror e incluso espontáneamente —si bien dichos fenómenos se limitan en el mundo libre, donde no impera el terror, estrictamente a lo político y [lo] económico.

Sin embargo, los prejuicios contra la política, la idea de que la política interior es una sarta fraudulenta y engañosa de intereses e ideologías mezquinos, mientras que la exterior fluctúa entre la propaganda vacía y la cruda violencia son considerablemente más antiguos que la invención de instrumentos con los que poder destruir toda vida orgánica sobre la Tierra. Por lo que concierne a la política interior, estos prejuicios son al menos tan antiguos —algo más de un centenar de años— como la democracia parlamentaria, la cual pretendía representar, por primera vez en la historia moderna, al pueblo (aunque éste nunca se lo haya creído). En cuanto a la política exterior, su nacimiento se dio en las primeras décadas de la expansión imperialista a fines del siglo pasado, cuando los estados nacionales, no en nombre de la nación sino a causa de sus intereses económicos nacionales, empezaron a extender la dominación europea por toda la tierra. Pero lo que hoy da su tono peculiar al prejuicio contra la política es: la huida hacia la impotencia, el deseo desesperado de no tener que actuar eran entonces todavía prejuicio y prerrogativa de una clase social restringida que opinaba como Lord Acton que el poder corrompe y la posesión del poder absoluto corrompe absolutamente.[1] Que esta condena del poder se correspondía completamente con los deseos todavía inarticulados de las masas no lo vio nadie tan claramente como Nietzsche en su intento de rehabilitarlo —aunque él, de acuerdo con el sentir de la época, también confundió, o identificó, el poder [*Macht*], que un único individuo nunca puede detentar porque surge de la actuación conjunta de muchos, con la violencia [*Gewalt*], de la que sí puede apoderarse uno solo.

1. John Emerich Edward Dalberg Acton en una carta a Mandell Creighton, 5 de abril de 1887: «Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely». En: id., *Essays on Freedom and Power*, selecc. e introd. por Gertrude Himmelfarb, Glencoe, III., Free Press, 1948, pág. 364. (Todas las notas sin asterisco han sido redactadas por U. Ludz a partir de las que ya se encontraban en el manuscrito y de algunos materiales del legado arendtiano. [N. del t..].)

Fragmento 2b

Capítulo I: Los prejuicios

b) Prejuicio y juicio[5*]

En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella. Pues los prejuicios, que todos compartimos, que son obvios para nosotros, que podemos intercambiarnos en la conversación sin tener que explicarlos detalladamente, representan algo político en el sentido más amplio de la palabra —es decir, algo que constituye un componente integral de los asuntos humanos entre los que nos movemos todos los días. Que los prejuicios tengan un papel tan extraordinariamente grande en la vida cotidiana y por lo tanto en la política es algo de lo que en sí no cabe lamentarse y que, en ningún caso, se debería intentar cambiar. Pues el hombre no puede vivir sin prejuicios y no sólo porque su buen sentido o su discernimiento no serían suficientes para juzgar de nuevo todo aquello sobre lo que se le pidiera algún juicio a lo largo de su vida sino porque una ausencia tal de prejuicios exigiría una alerta sobrehumana. Por eso la política siempre ha tenido que ver con la aclaración y disipación de prejuicios, lo que no quiere decir que consista en educarnos para eliminarlos, ni que los que se esfuerzan en dilucidarlos estén en sí mismos libres de ellos. La pretensión de estar atento y abierto al mundo determina el nivel político y la fisionomía general de una época pero no puede pensarse ninguna en la que los hombres, en amplias esferas de juicio y decisión, no pudieran confiar y reincidir en sus prejuicios.

Evidentemente esta justificación del prejuicio como criterio para juzgar en la vida cotidiana tiene sus fronteras, vale sólo para auténticos prejuicios, esto es, para los que no afirman ser juicios. Uno puede reconocer los prejuicios auténticos en el hecho de que apelan con total naturalidad a un «se dice», «se opina», sin que por supuesto dicha

5.* Corrección manuscrita de: El prejuicio contra la política.

apelación deba constar explícitamente. Los prejuicios no son idiosincrasias personales, las cuales, si bien nunca pueden probarse, siempre remiten a una experiencia personal en la que tienen la evidencia de percepciones sensibles. Los prejuicios no tienen una evidencia tal, tampoco para aquel que les está sometido, ya que no son fruto de la experiencia. Por eso, porque no dependen de un vínculo personal, cuentan fácilmente con el asentimiento de los demás, sin que haya que tomarse el esfuerzo de persuadirles. Ahí es donde se diferencia el prejuicio del juicio, con el que por otra parte tiene en común que a través suyo la gente se reconoce y se siente afín, de manera que quien esté preso en los prejuicios siempre puede estar cierto de algún resultado, mientras que lo idiosincrásico apenas puede imponerse en el espacio público–político y sólo tiene validez en lo privado e íntimo. Consiguientemente el prejuicio representa un gran papel en lo puramente social: no hay propiamente ninguna forma de sociedad que no se base más o menos en los prejuicios, mediante los cuales admite a unos determinados tipos humanos y excluye a otros. Cuanto más libre está un hombre de prejuicios menos apropiado es para lo puramente social. Pero si en sociedad no pretendemos juzgar en absoluto, esta renuncia, esta sustitución del juicio por el prejuicio, resulta peligrosa cuando afecta al ámbito político, donde no podemos movernos sin juicios porque, como veremos más adelante,[2] el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar [*Urteilskraft*].

Uno de los motivos de la eficacia y peligrosidad de los prejuicios es que siempre ocultan un pedazo del pasado. Bien mirado, un prejuicio auténtico se reconoce además en que encierra un juicio que en su día tuvo un fundamento legítimo en la experiencia; sólo se convirtió en prejuicio al ser arrastrado sin el menor reparo ni revisión a través de los tiempos. En este sentido se diferencia de la charlatanería, la cual no sobrevive al día o la hora en que se da y en la cual las opiniones y juicios más heterogéneos se confunden caleidoscópicamente. El peligro del prejuicio reside precisamente en que siempre está bien an-

2. Respecto a la capacidad de juzgar Arendt no se manifiesta detalladamente en los manuscritos póstumos. Queda claro sin embargo que la tesis con la que debía ocuparse más tarde tan intensivamente, a saber, que «el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar», ya queda formulada en este momento. Para ello véase el fragmento 3c, pág. 112, también la pág. 143 del apéndice.

clado en el pasado y por eso se avanza al juicio y lo impide, imposibilitando con ello tener una verdadera experiencia del presente. Si queremos disolver los prejuicios primero debemos redescubrir los juicios pretéritos que contienen, es decir, mostrar su contenido de verdad. Si esto se pasa por alto, ni batallones enteros de ilustrados oradores ni bibliotecas completas de folletos pueden conseguir nada, como muestran claramente los casi infinitos —e infinitamente infructuosos— esfuerzos dedicados a problemas tales como el de los negros en los Estados Unidos o el de los judíos, cuestiones sobrecargadas de prejuicios antiquísimos.

Puesto que el prejuicio, al recurrir a lo pasado, se avanza al juicio, ve limitada su legitimidad temporal a épocas históricas —cuantitativamente la gran mayoría— en que lo nuevo es relativamente raro en las estructuras políticas y sociales y lo viejo predomina. La palabra «juzgar» tiene en nuestra lengua dos significados totalmente diferenciados que siempre se mezclan cuando hablamos. Por una parte alude al subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos. En tales juicios hay un prejuicio; se juzga sólo lo individual pero no el criterio ni su adecuación a lo que mide. También sobre dicho criterio se juzgó una vez y, aunque ahora este juicio se omite, se ha convertido en un medio para poder seguir juzgando. Pero por otra parte juzgar puede aludir a algo completamente distinto: cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Este juzgar sin criterios no puede apelar a nada más que a la evidencia de lo juzgado mismo y no tiene otros presupuestos que la capacidad humana del juicio, que tiene mucho más que ver con la capacidad para diferenciar que con la capacidad para ordenar y subsumir. Este juzgar sin criterios nos es bien conocido por lo que respecta al juicio estético o de gusto [*Geschmacksurteil*], sobre el que, como dijo Kant, precisamente no se puede «disputar» pero sí discutir y llegar a un acuerdo; y también lo vemos en la vida cotidiana cuando, ante una situación todavía no conocida, opinamos si esto o aquello la hubiera juzgado correcta o incorrectamente. En toda crisis histórica los prejuicios se tambalean, ya no se confía en ellos y justamente porque ya no pueden contar con el reconocimiento en esos «se dice», «se piensa» no vinculantes, en ese terreno delimitado en que se justificaban y usaban, se solidifican

y se convierten en algo que en origen no eran, a saber, en aquellas pseudoteorías que, como cosmovisiones [*Weltanschauungen*] homogéneas o ideologías iluminadoras, pretenden abarcar toda la realidad histórica y política. Si la función del prejuicio es preservar a quien juzga de exponerse abiertamente a lo real y de tener que afrontarlo pensando, las cosmovisiones e ideologías cumplen tan bien esta misión que protegen de toda experiencia, ya que en ellas todo lo real está al parecer previsto de algún modo. Justamente esta universalidad que las distingue tan claramente de los prejuicios, los cuales siempre son sólo de naturaleza parcial, muestra claramente que ya no se confía no sólo en los prejuicios sino tampoco en los criterios del juicio ni en lo que han pre–juzgado, muestran que todo ello es literalmente inadecuado. Este rechazo de los criterios en el mundo moderno —la imposibilidad de juzgar lo que ha sucedido y sucede cada día según unos criterios firmes y reconocidos por todos, de subsumirlo como caso de un universal bien conocido, unida estrechamente a la dificultad de ofrecer principios de acción para lo que deba suceder— se describe con frecuencia como un nihilismo inherente a la época, como una desvaloración de todos los valores, una especie de ocaso de los dioses y catástrofe del orden moral del mundo. Todas estas interpretaciones presuponen tácitamente que a los hombres sólo se les puede exigir juzgar cuando poseen criterios, que la capacidad de juicio no es más que la aptitud para clasificar correcta y adecuadamente lo particular según lo general que por común acuerdo le corresponde. Si bien es verdad que se admite que la capacidad de juicio consiste y debe consistir en juzgar directamente y sin criterios, los ámbitos en que esto ocurre, en decisiones de toda clase, sean de naturaleza personal o pública, y en el llamado juicio de gusto, no se toman en serio porque, de hecho, lo así juzgado no tiene nunca carácter concluyente, nunca obliga a los demás en el sentido en que una conclusión lógicamente irrefutable obliga al asentimiento, sino que sólo puede persuadirles. Que al juzgar en general le sea propio algo irrefutable es ello mismo un prejuicio; los criterios, mientras tienen validez, no son nunca demostrables irrefutablemente; a ellos sólo les es apropiada la limitada evidencia del juicio, sobre la que todos están de acuerdo y sobre la que no se debe ni disputar ni discutir. Demostrables irrefutablemente son sólo el clasificar, el medir y el aplicar criterios, la regulación de lo individual y concreto, todo lo cual pre-

supone la validez del criterio para la naturaleza del asunto. Este clasificar y regular, en el que ya no se decide otra cosa que si de un modo comprobable se ha operado errónea o acertadamente, tienen mucho más que ver con un concluir deductivo que con un pensamiento juzgante. La pérdida de los criterios, que de hecho determina al mundo moderno en su facticidad y que no es reversible mediante ningún retorno a los buenos Antiguos o el establecimiento arbitrario de nuevos valores y criterios, sólo es una catástrofe para el mundo moral si se acepta que los hombres no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente, que sólo puede exigírseles aplicar correctamente reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes.

Si esto fuera así, si fuera esencial al pensamiento humano que los hombres únicamente pudieran juzgar cuando tuvieran a mano criterios fijos y dispuestos, entonces sería cierto lo que hoy se supone en general, que en la crisis del mundo moderno más que éste es el hombre mismo quien está fuera de quicio.* En la enseñanza académica se ha difundido ampliamente este supuesto, lo cual se percibe claramente en el hecho de que las disciplinas históricas, que tienen que ver con la historia del mundo y lo que aconteció[6*] en él, se han diluido en las ciencias sociales y la psicología. Esto no significa sino que se abandona el estudio del mundo histórico en sus pretendidas etapas cronológicas en favor del estudio de modos de conducta primero sociales y después humanos, los cuales, a su vez, sólo pueden ser objeto de una investigación sistemática si se excluye al hombre que actúa, que es el artífice de los acontecimientos constatables en el mundo, y se le rebaja a la condición de ser que meramente tiene una conducta, ser al que se puede someter a experimentos y al que incluso cabe esperar poner definitivamente bajo control. Más significativo quizá que esta académica disputa de facultades, en que como mucho se revelan ambiciones de poder totalmente antiacadémicas, es que tal desplazamiento del interés —del mundo al hombre— se manifieste en el resultado de una encuesta

6.* En el original: ... y de lo acontecido en él.

* Arendt usa aquí la frase de *Hamlet* (Act. I, esc. v): «The time is ont of joint», según Valverde. «Los tiempos están desquiciados», Planeta, Barcelona, 1995. Según M. A. Conejero: «El mundo está fuera de juicio», Cátedra, Madrid, 1996. [N. del t.]

realizada recientemente y en la que a la pregunta por el tema de preocupación candente hoy día la respuesta casi unánime fue: el hombre.[3] Se respondía esto no en el sentido de la amenaza concreta que representa la bomba atómica para el género humano (una inquietud semejante ya estaría de hecho muy justificada); a lo que evidentemente se aludía era a la esencia del hombre, la entendiera cada individuo como la entendiera. De todos modos —y estas muestras podrían multiplicarse a voluntad— no se duda ni un instante de que el hombre o se ha salido de quicio o está en peligro o en cualquier caso es lo que hay que cambiar.

Sea cual sea la postura que uno adopte frente a la cuestión de si es el hombre o el mundo lo que está en juego en la crisis actual, una cosa es segura: la respuesta que sitúa al hombre en el punto central de la preocupación presente y cree deber cambiarlo para poner remedio es profundamente apolítica; pues el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre —por un mundo acondicionado de alguna manera, sin el cual aquellos que se preocupan y son políticos no consideran que la vida merezca ser vivida. Pero de la misma manera que no se cambia un mundo cambiando a los hombres —prescindiendo de la práctica imposibilidad de tal empresa— tampoco se cambia una organización o una asociación empezando a influir sobre sus miembros. Si se quiere cambiar una institución, una organización, cualquier corporación pública mundana, sólo puede renovar su constitución, sus leyes, sus estatutos y esperar que todo lo demás se dé por sí mismo. Que esto sea así tiene relación con el hecho de que siempre que se juntan hombres —sea privada, social o público-políticamente— surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que cambia con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en leyes, constituciones, estatutos y similares. Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este «espacio entre» [*Zwischen-Raum*] donde tienen lugar todos los asuntos humanos. El espacio

3. No hemos podido descubrir a qué «encuesta» —que vuelve a nombrarse en otro lugar de estos manuscritos (véase pág. 142)— se refiere, cosa especialmente de lamentar, ya que de dicha fuente se hubiera podido extraer conclusiones respecto a la datación de los fragmentos.

entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres, sería en sí mismo una contradicción. Pero esto no significa que el mundo y las catástrofes que tienen lugar en él sean diluibles en puros sucesos humanos, ni mucho menos que se deban a algo que sucede a «*el* hombre» o la esencia de los hombres. Pues el mundo y las cosas del mundo, en cuyo centro suceden los asuntos humanos, no son la expresión o, como quien dice, la reproducción impuesta al exterior de la esencia humana, sino al contrario el resultado de que los hombres son capaces de producir [*herstellen*] algo que no son ellos mismos, a saber, cosas, e incluso los ámbitos denominados anímicos o espirituales son para ellos realidades duraderas, en las que poder moverse, sólo en la medida en que dichos ámbitos están cosificados, en que se presentan como un mundo de cosas. Este mundo de cosas en que los hombres actúan les condiciona y por este motivo toda catástrofe que sufre repercute sobre ellos y les afecta. Podría pensarse en alguna catástrofe tan monstruosa que aniquilara, además del mundo, incluso las capacidades[7*] del hombre para configurarlo, para producir cosas, de manera que se quedara sin mundo, como un animal. Hasta podríamos imaginarnos que tales catástrofes tuvieron lugar en el pasado, en tiempos prehistóricos y que ciertas tribus, llamadas primitivas, desprovistas de mundo, son sus residuos. También podríamos imaginarnos que una guerra atómica, suponiendo que dejara vida humana tras de sí, podría provocar una catástrofe semejante al destruir el mundo en su totalidad. Pero siempre será el mundo, o mejor el curso del mundo —del que los hombres ya no son dueños, del que están tan alienados que el automatismo inherente a todo proceso puede imponerse sin trabas— el que causará la destrucción de los hombres y no ellos mismos. Sin embargo, en la preocupación por el hombre citada más arriba no se trata de tales posibilidades. Más bien lo grave y angustiante de ella es que se desentiende por completo de estos peligros «exteriores» [*«äußere»*], sumamente reales, y los elude desde una interioridad donde como máximo se puede reflexionar pero no actuar ni cambiar nada.

Naturalmente podría objetarse con facilidad que el mundo de

7.* En el original: la aptitud ...

que aquí se habla es el mundo humano, o sea el resultado del producir y actuar humanos entendidos comúnmente. Dichas capacidades pertenecen sin duda a la esencia del hombre; si fracasan, ¿no debería cambiarse la esencia del hombre, antes de pensar en cambiar el mundo? Esta objeción es en el fondo muy antigua y puede apelar a los mejores testimonios, por ejemplo a Platón, quien ya reprochó a Pericles que tras la muerte de éste los atenienses no fueran mejores que antes.

INTRODUCCIÓN A LA POLÍTICA II

FRAGMENTO 3A

a) *Presentación: ¿Tiene la política todavía algún sentido?* [4]

A la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que otras respuestas están totalmente de más. La respuesta es: el sentido de la política

4. Evidentemente, Hannah Arendt empezó a reelaborar este fragmento antes de escribir «*Presentación:* El sentido de la política» (Fragmento 3d); se conserva la primera página del correspondiente manuscrito (página N. 022377, de H.A., numerada «—1— ») cuyos detalles técnicos —tipografía, formato, papel— son los mismos que los del fragmento 3d, por lo que probablemente procede de la misma época que éste. Por lo que respecta al contenido, pertenece al manuscrito precedente porque justo al principio aborda el tema «libertad». El texto de la página es el siguiente:

Presentación: ¿Tiene la política todavía algún sentido?

A la pregunta por el sentido de la política hay una respuesta tan sencilla y tan concluyente en sí misma, que se diría que todo lo demás está de sobra. La respuesta es: el sentido de la política es la libertad. Lo curioso de esta respuesta es que resulta obvia y convence, aunque entra en contradicción con las definiciones que las ciencias políticas dan en la Edad Moderna a lo político y tampoco coincide con la diversidad de teorías que, desde Platón, los filósofos de lo político suelen aportar. Pues estas definiciones y teorías parten de que la política es una necesidad ineludible para la vida del hombre; provee la subsistencia de la sociedad y asegura la vida del individuo. Si algo tiene que ver con la libertad es únicamente en el sentido de que ésta es su fin, es decir, algo fuera de la política y para lo que la política es sólo un medio. Pero el sentido de una cosa, a diferencia de su fin, está incluido en ella misma. Por lo tanto, si la libertad es el fin de la política, no puede ser su sentido. Consiguientemente, la libertad empieza donde el ejercicio de la política termina —de la misma manera que la existencia de un objeto producido cualquiera comienza en el momento en que su productor le da el último retoque. Pero la frase: «El sentido de la política es la libertad» alude a algo completamente distinto, a saber, a que la libertad o el ser-libre [*Frei-sein*] *está incluido en lo político y sus actividades.*

Actualmente estamos sin duda muy cerca de entender la libertad como un fin de la política, y puede que la obviedad de la frase «el sentido de la política es la libertad» tenga mucho que ver con este malentendido.

es la libertad. Su simplicidad y contundencia reside en que es exactamente tan antigua, no como la pregunta, que naturalmente ya surge de una sospecha y está inspirada por la desconfianza, sino como la existencia de lo político. Pero hoy día esta respuesta no es ni obvia ni inmediatamente convincente, cosa que se aprecia con claridad en que nuestra pregunta actual ya no cuestiona el sentido de la política tal y como antes se hacía: a partir de experiencias que eran de naturaleza no-política [*nicht-politisch*] o incluso anti-política [*anti-politisch*]. Nuestra pregunta actual surge de experiencias políticas muy reales: de la desgracia que la política ya ha ocasionado en nuestro siglo y de la mucho mayor que todavía amenaza ocasionar. De aquí que nuestra pregunta suene mucho más radical, mucho más agresiva y mucho más desesperada: ¿tiene, pues, la política todavía algún sentido?

En la pregunta planteada de este modo —y así es ya como se plantea a cualquiera— resuenan dos ecos: primero, la experiencia de los totalitarismos, en los que presuntamente la vida entera de los hombres está politizada —con la consecuencia de que no hay libertad ninguna. A partir de dicha experiencia, y esto significa a partir de condiciones específicamente modernas, nace la cuestión de si la política y la libertad son conciliables en absoluto, de si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política, de manera que simplemente ya no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites. Quizá las cosas han cambiado tanto desde los Antiguos, para los que política y libertad eran idénticas, que ahora, en las condiciones modernas, una y otra han debido separarse por completo.

En segundo lugar, la pregunta se plantea inevitablemente a la vista del inmenso desarrollo de las modernas posibilidades de aniquilación, las cuales, al ser monopolio de los estados nunca se hubieran desplegado sin ellos, por lo que sólo pueden aplicarse en el ámbito político. Aquí ya no se trata únicamente de la libertad sino de la vida, de la existencia de la humanidad y tal vez de toda la vida orgánica sobre la Tierra. La pregunta que aquí surge convierte todo lo político en cuestionable; hace dudar de si bajo las condiciones modernas política y conservación de la vida son compatibles, y secretamente expresa la esperanza de que los hombres serán razonables y abolirán de alguna manera la política antes de que ésta los elimine a todos. Ciertamente puede objetarse que la esperanza de que los estados mueran o de que al menos la política desaparezca por una vía u otra es utópi-

ca y es de suponer que la mayoría estaría de acuerdo con tal objeción. Pero esto no modifica en nada ni la esperanza ni la pregunta. Si la política trae la desgracia y no puede abolirse, sólo quedan la desesperación o la esperanza de que el diablo no será tan malo como lo pintan —una esperanza bastante tonta en nuestro siglo, en que desde la primera guerra mundial hemos tenido que ver cómo cada diablo que la política nos presentaba era mucho peor de lo que a nadie se le hubiera ocurrido pintarlo.

Estas dos experiencias, que provocan la pregunta por el sentido de la política, son las experiencias políticas fundamentales de nuestra época. Si uno las pasa por alto es como si no hubiera vivido en este mundo, que es el nuestro. No obstante hay entre ellas todavía una diferencia. Por lo que respecta a la experiencia de la politización total en los estados totalitarios y a la cuestionabilidad de lo político que surgía de ella, es un hecho que desde la Antigüedad ya nadie creía que el sentido de la política fuera la libertad; así como también es un hecho que en la Edad Moderna, tanto teórica como prácticamente, lo político únicamente vale como medio para proteger la subsistencia de la sociedad y [la] productividad del libre desarrollo social. Así pues, ante el cuestionamiento de lo político tal como se da en la experiencia totalitaria, sería posible en teoría un retroceso a un punto de vista históricamente anterior —como si las formas totalitarias de dominación no hubieran hecho más que demostrar aquello que el pensamiento liberal del siglo XIX ya había mostrado. En cambio, lo desconcertante que la posibilidad de una aniquilación física absoluta tiene para lo político es que precisamente no permite ese retroceso. Pues lo político amenaza precisamente aquello que, según la Edad Moderna, justifica su existencia, a saber, la pura posibilidad de vivir de la humanidad en su conjunto. Si es verdad que la política es algo necesario para la subsistencia de la humanidad,[8*] entonces ha empezado de hecho a autoliquidarse, ya que su sentido se ha vuelto bruscamente falto de sentido.

Esta falta de sentido no es ninguna aporía ficticia; es un estado de cosas absolutamente real del que podemos darnos cuenta cada día si nos tomamos la molestia no solamente de leer los periódicos sino

8.* En el original: que la política no es sino algo necesario para la subsistencia de la humanidad.

también de preguntarnos, en nuestro disgusto por el desarrollo de todos los problemas políticos importantes, cómo podríamos hacerlo mejor dadas las circunstancias. La falta de sentido en que ha caído la política en general se aprecia en que todos los problemas políticos particulares se precipitan a un callejón sin salida. Como sea que consideremos la situación e intentemos calcular los factores particulares que la doble amenaza de los estados totalitarios y las armas atómicas —y, sobre todo, la coincidencia de ambos— nos plantea: no podemos ni siquiera imaginarnos una solución satisfactoria, aun cuando presupusiéramos la mejor voluntad de todas las partes (lo que como es sabido no podemos hacer en política porque la buena voluntad de hoy no garantiza la buena voluntad de mañana). Si partimos de la lógica inherente a estos factores y suponemos que nada que no nos sea hoy ya conocido determina ni determinará el curso del mundo, entonces sólo podremos decir que un cambio decisivo para nuestra salvación sólo sucederá por una especie de milagro. Ahora bien, para considerar con toda seriedad qué significaría este milagro y eliminar la sospecha de que esperar milagros o contar con ellos es una mera frivolidad o una ligereza necia debemos olvidar en primer lugar el rol que el milagro desde siempre ha representado en la fe y en la superstición, es decir en la religión y en la pseudorreligión. Para liberarnos del prejuicio de que el milagro es un fenómeno genuina y exclusivamente religioso, en el que algo ultraterrenal y sobrehumano irrumpe en la marcha de los asuntos humanos o de los cursos naturales, quizás convenga tener presente que el marco completo de nuestra existencia real: la existencia de la Tierra, de la vida orgánica sobre ella, del género humano, se basa en una especie de milagro. Pues desde el punto de vista de los procesos universales y de la probabilidad que los rige, la cual puede reflejarse estadísticamente, ya el sólo nacimiento de la Tierra es una «improbabilidad infinita». Lo mismo ocurre con el nacimiento de la vida orgánica a partir del desarrollo de la naturaleza inorgánica o con el nacimiento de la especie humana a partir de la evolución de la vida orgánica. En estos ejemplos se ve claramente que siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables. Con otras palabras, cada nuevo comienzo [*Anfang*] es por naturaleza un milagro —contemplado y experimentado desde el punto de vista

de los procesos que necesariamente interrumpe. En este sentido, a la transcendencia religiosa de la fe en los milagros, corresponde la transcendencia comprobable en la realidad de todo comienzo en relación a la conexión interna de los procesos en que irrumpe.

Naturalmente éste es sólo un ejemplo para aclarar que lo que llamamos efectivamente real, ya es un plexo de realidad mundanal, orgánica y humana, que precisamente como tal realidad nace con la marca de las «improbabilidades infinitas». Pero si tomamos este ejemplo como una metáfora de lo que pasa realmente en el terreno de los asuntos humanos, entonces empieza a fallar. Pues por lo que respecta a éstos, de lo que se trata, como decimos, es de procesos de naturaleza histórica, esto es, de procesos que no transcurren en forma de desarrollos naturales, sino en la de cadenas de acontecimientos en cuyos engarces este milagro de «improbabilidades infinitas» acontece con tanta frecuencia que nos parece extraño hablar de milagros (debido a que consideramos que el proceso de la historia resulta de las iniciativas humanas y está continuamente atravesado por nuevas iniciativas). En cambio, si este proceso se contempla en su puro carácter procesal —y naturalmente esto es lo que ocurre en todas las filosofías de la historia para las que el proceso histórico no es el resultado de la acción conjunta de los hombres, sino del desarrollo y confluencia de fuerzas extra, sobre o infra humanas, esto es, en las que el hombre que actúa es excluido de la historia— cualquier nuevo inicio en él, sea para bien o para mal, es tan improbable que todos los grandes acontecimientos se toman como milagros. Visto objetivamente y desde fuera, las posibilidades de que mañana el día transcurra exactamente como hoy son aplastantes —seguramente esto no es del todo así, pero para las dimensiones humanas son tan aplastantes como las posibilidades de que a partir de los acontecimientos cósmicos, los procesos inorgánicos y la evolución de los géneros animales surgieran la Tierra, la vida o la humanidad no animal.

La diferencia decisiva entre las «improbabilidades infinitas» en que consiste la vida humana terrena y los acontecimientos-milagro [*Ereignis-Wunder*] en el ámbito de los asuntos humanos mismos es naturalmente que en éste hay un taumaturgo y que es el propio hombre quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. Este don es lo que en el habla habitual llamamos la acción [*das Handeln*]. A la acción le es peculiar poner en marcha pro-

cesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder–comenzar [*Anfangen–Können*] que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo —que ya estaba antes y continuará después — es él mismo un nuevo comienzo.

Esta idea de que la libertad es idéntica a comienzo o, hablando otra vez kantianamente, a espontaneidad nos resulta muy extraña porque es un rasgo característico de nuestra tradición de pensamiento conceptual y sus categorías identificar libertad con libre albedrío y entender por libre albedrío la libertad de elección entre dos alternativas ya dadas —dicho toscamente: entre el bien y el mal— y no simplemente la libertad de querer que esto o aquello sean así o asá. Esta tradición tiene naturalmente sus buenos motivos, en los que aquí no podemos entrar, y fue extraordinariamente fortalecida por la convicción, extendida ya desde la Antigüedad, de que la libertad no sólo no reside en la acción y en lo político, sino que, al contrario, únicamente es posible si el hombre renuncia a actuar, se retrae sobre sí mismo retirándose del mundo y evita lo político. Frente a esta tradición conceptual y categorial se levanta no sólo la experiencia, sea de tipo privado o público, de todo hombre, frente a ella también se alza sobre todo el testimonio nunca completamente olvidado de las lenguas antiguas, en que el griego *archein* significa comenzar y dominar, es decir, ser libre, y el latino *agere* poner algo en marcha, es decir, desencadenar un proceso.

Por lo tanto, si esperar milagros es un rasgo del callejón sin salida a que ha ido a parar nuestro mundo, de ninguna manera esta esperanza nos saca del ámbito político originario. Si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio —y no en ningún otro— donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no. La pregunta de si la política tiene todavía algún sentido, aun cuando acabe en la fe en milagros —y ¿dónde debería acabar, si no?—, nos conduce inevitablemente de nuevo a la pregunta por el sentido de la política.

b) *Capítulo I: El sentido de la política*[9*]

La pregunta por el sentido de la política y la desconfianza frente a ella son muy antiguas, tanto como la tradición de la filosofía política. Se remontan a Platón y quizás incluso a Parménides y se originan en experiencias sumamente reales vividas por los filósofos en la polis, esto es, en la forma de organización de la convivencia humana que ha determinado tan ejemplar y modélicamente lo que todavía hoy entendemos por política que incluso de ahí proceden nuestras palabras para designarlo en todas las lenguas europeas.

Tan antiguas como la pregunta por el sentido de la política son las respuestas que justifican la política, y casi todas las determinaciones o definiciones de lo político que hallamos en nuestra tradición son, por su auténtico contenido, justificaciones. Hablando en general, todas estas justificaciones y definiciones vienen a designar la política como un medio para un fin más elevado, fin último, por cierto, cuya determinación ha sido muy diversa a través de los siglos. Aun así, toda esta diversidad se puede resumir en unos pocos términos fundamentales y este hecho habla por sí solo de la elemental sencillez de las cosas que aquí tratamos.

La política, se dice, es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible. Misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines no importunándole —es completamente indiferente en qué esfera de la vida se sitúen dichos fines: puede tratarse, en el sentido antiguo, de posibilitar que unos pocos se ocupen de la filosofía o, en el sentido moderno, de asegurar a muchos el sustento y un mínimo de felicidad. Dado que, como Madison observó una vez,[5] en

9.* Corrección de: *Presentación:* ¿Tiene la política todavía algún sentido?

5. *The federalist* n. 51 (Madison): «But what is government itself but the greatest of all reflections on human nature? If men were angels, no government would be ne-

esta convivencia se trata de hombres y no de ángeles, el cuidado de la existencia sólo puede tener lugar mediante un estado que posea el monopolio de la violencia y evite la guerra de todos contra todos.

A estas respuestas les es común tener por obvio que allí donde los hombres conviven, en un sentido histórico–civilizatorio, hay y ha habido siempre política. Para abonar tal obviedad se acostumbra a apelar a la definición aristotélica del hombre como un ser vivo político y esta apelación no es irrelevante porque la polis ha determinado decisivamente tanto la concepción europea de lo que es verdaderamente la política y su sentido como la forma lingüística de referirse a ello. Por eso tampoco es irrelevante que la apelación a Aristóteles se base en un malentendido igualmente muy antiguo aunque ya postclásico. Aristóteles, para el que la palabra *politikon* era un adjetivo para la organización de la polis y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana, no se refería de ninguna manera a que todos los hombres fueran políticos o a que en cualquier parte donde viviesen hombres hubiera política, o sea, polis. De su definición quedaban excluidos no solamente los esclavos sino también los bárbaros de reinos asiáticos regidos despóticamente, bárbaros de cuya humanidad no dudaba en absoluto. A lo que se refería era simplemente a que es una particularidad del hombre que pueda vivir en una polis y que la organización de ésta representa la suprema forma humana de convivencia y es, por lo tanto, humana en un sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí solo en plena libertad y autonomía, y de lo animal, en que la convivencia —si se da— es una forma de vida marcada por la necesidad. La política, por lo tanto, en el sentido de Aristóteles —y Aristóteles como en muchos otros puntos de sus escritos políticos no reproduce aquí tanto su propio parecer como la opinión compartida, si bien mayoritariamente no articulada, por todos los griegos de la época—, no es en absoluto una obviedad ni se encuentra dondequiera que los hombres convivan. Se-

cessary. If angels were to govern men, neither external nor internal controls on government would be necessary. In framing a government which is to be administrated by men over men, the great difficulty lies in this: you must first enable the government to control the governed; and in the next place oblige it to control itself». Citado según: Alexander Hamilton y otros, *The federalist papers*, con una presentación de Clinton Rossiter, Nueva York, A Mentor Book (ME 2541), 1961, pág. 322.

gún los griegos sólo la hubo en Grecia e incluso allí por un espacio de tiempo relativamente corto.

Lo que distinguía la convivencia humana en la polis de otras formas de convivencia humana que los griegos conocían muy bien era la libertad. Pero esto no significa que lo político o la política se entendiera como un medio para posibilitar la libertad humana, una vida libre. Ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo. Pero sólo en cierto sentido; pues para poder vivir en una polis, el hombre ya debía ser libre en otro aspecto: como esclavo, no podía estar sometido a la coacción de ningún otro ni, como laborante, a la necesidad de ganarse el pan diario. Para ser libre, el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo y este estar libre de las obligaciones necesarias para vivir era el sentido propio del griego *schole* o del romano *otium*, el ocio, como decimos hoy. Esta liberación, a diferencia de la libertad, era un fin que podía y debía conseguirse a través de determinados medios. El decisivo era el esclavismo, la violencia con que se obligaba a que otros asumieran la penuria de la vida diaria. A diferencia de toda forma de explotación capitalista, que persigue primeramente fines económicos y sirve al enriquecimiento, los Antiguos explotaban a los esclavos para liberar completamente a los señores de la labor [*Arbeit*], de manera que éstos pudieran entregarse a la libertad de lo político. Esta liberación se conseguía por medio de la coacción y la violencia, y se basaba en la dominación absoluta que cada amo ejercía en su casa. Pero esta dominación no era ella misma política, aun cuando representaba una condición indispensable para todo lo político. Si se quiere entender lo político en el sentido de la categoría medios–fines, entonces ello era, tanto en el sentido griego como en el de Aristóteles, ante todo un fin y no un medio. Y el fin no era la libertad tal como se hacía realidad en la polis, sino la liberación prepolítica para la libertad en la polis. En ésta, el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios —en la guerra— y, si no, que regularan todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí.

Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por mu–

chos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad. Por eso quien domina sobre los demás y es, pues, por principio distinto de ellos, puede que sea más feliz y digno de envidia que aquellos a los que domina pero no más libre. También él se mueve en un espacio en que no hay libertad en absoluto. Para nosotros esto es difícil de comprender porque con el de igualdad unimos el concepto de justicia y no el de libertad, malentendiendo así, en nuestro sentido de igualdad ante la ley, la expresión griega para una constitución libre, la *isonomia*. Pero *isonomia* no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política y esta actividad era en la polis preferentemente la de hablar los unos con los otros. *Isonomia* es por lo tanto libertad de palabra y como tal lo mismo que *isegoria*; más tarde Polibio las llamará a ambas simplemente *isologia*.[6] Hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar; no eran libertad de palabra porque estaban vinculados a un proceso determinado no por el hablar sino por el hacer [*tun*] o el laborar. Las palabras en este sentido eran sólo el sustituto de un hacer que presuponía la coacción y el ser coaccionado. Cuando los griegos decían que los esclavos y los bárbaros eran *aneu logou*, que no poseían la palabra, se referían a que se hallaban en una situación en que el habla libre era imposible. En la misma situación se halla el déspota, que sólo sabe ordenar; para poder hablar necesita de otros de igual condición. Por consiguiente, para la libertad no es necesaria una democracia igualitaria en el sentido moderno sino una esfera restringida, delimitada oligárquica o aristocráticamente, en que al menos unos pocos o los mejores traten los unos con los otros como iguales entre iguales. Naturalmente esta igualdad no tiene lo más mínimo que ver con la justicia.

Lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio. Quien abandona su polis o es desterrado pierde no solamente su hogar o su patria sino también el único espacio en que podía ser libre; pierde la compañía de los que eran sus iguales. Pero para su vida y el cuidado de su existencia este espacio de la libertad era tan poco ne-

6. Véase Victor Ehrenberg, Art. «Isonomia», en *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, vol. Supl. 7 (1950), págs. 293 sigs.

cesario o indispensable que constituía más bien un impedimento. Los griegos sabían por propia experiencia que un tirano razonable (lo que nosotros llamamos un déspota ilustrado) era una gran ventaja para la prosperidad de la ciudad y el florecimiento de las artes tanto materiales como intelectuales. Sólo que así se acababa con la libertad. Se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio en que se daba el trato libre entre iguales, la *agora*, quedaba desierto. La libertad ya no tenía espacio y esto significa que ya no había libertad política.

Aquí todavía no podemos referirnos a lo que verdaderamente ha significado esta pérdida de lo político, que en el sentido de la Edad Antigua coincide con la pérdida de la libertad. Aquí se trata sólo de que una breve retrospectiva sobre aquello que en origen se vinculaba al concepto de lo político nos proteja del prejuicio moderno de que la política es una necesidad ineludible y de que la ha habido siempre y por doquier. Precisamente necesario —sea en el sentido de una exigencia ineludible de la naturaleza humana como el hambre o el amor, sea en el sentido de una organización indispensable de la convivencia humana— lo político no lo es, puesto que sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física. Tan poco ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad. Sin embargo estos pocos grandes casos afortunados de la historia son decisivos; únicamente en ellos se pone de manifiesto el sentido de la política, tanto en lo que ésta tiene de salvación como de desgracia. Por este motivo son modélicos, no porque puedan copiarse sino porque ciertas ideas y conceptos que durante un breve periodo fueron plena realidad son determinantes también para las épocas a las que una plena experiencia de lo político les es negada.

La más importante de estas ideas, que también para nosotros pertenece todavía irrecusablemente al concepto de política en general, y que por eso ha sobrevivido a todos los virajes de la historia y a todas las transformaciones teóricas, es sin duda la idea de la libertad. Que política y libertad van unidas y que la tiranía es la peor de todas las formas de estado, la más propiamente antipolítica, recorre como un hilo rojo el pensamiento y la acción de la humanidad europea hasta la época más reciente. Sólo los estados totalitarios y sus correspondien-

tes ideologías —pero no el marxismo, que proclamaba el reino de la libertad y entendía la dictadura del proletariado en el sentido romano, como una institución pasajera de la revolución— han osado cortar este hilo, de manera que lo propiamente nuevo y espantoso de ellos no es la negación de la libertad o la afirmación de que la libertad no es buena ni necesaria para el hombre; es más bien la convicción de que la libertad del hombre debe ser sacrificada al desarrollo histórico cuyo proceso puede ser obstaculizado por el hombre, únicamente si éste actúa y se mueve en libertad. Esta concepción es común a todos los movimientos políticos específicamente ideológicos. Desde una perspectiva teórica lo decisivo es que la libertad no se localice ni en el hombre que actúa y se mueve libremente ni en el espacio que surge entre los hombres, sino que se transfiera a un proceso que se realiza a espaldas del hombre que actúa, y que opere ocultamente, más allá del espacio visible de los asuntos públicos. El modelo de este concepto de libertad es el de un río que fluye libremente, y para el que cualquier interposición representa una arbitrariedad que frena su fluir. La identificación moderna de la antiquísima contraposición entre libertad y necesidad y la antítesis entre libertad y arbitrariedad que ha aparecido en su lugar tienen su secreta justificación en este modelo. En todos estos casos el concepto moderno de historia ha reemplazado al de política vigente desde siempre; los acontecimientos políticos y la acción política se disuelven en el devenir histórico y la historia se entiende en sentido literal como un río. La diferencia entre este ampliamente difundido pensamiento ideológico y los estados totalitarios es que estos últimos han descubierto los medios políticos para sumergir al hombre en la corriente de la historia, de modo que quedara atrapado tan exclusivamente por la «libertad» de ésta, que ya no pudiera frenar su «libre» fluir sino, al contrario, convertirse él mismo en un momento de su aceleración. Los medios por los que esto sucede son la coacción del terror, recibida del exterior, y la coacción, ejercida desde el interior, del pensamiento ideológico, esto es, de un pensamiento que en cierta medida también internamente sigue la corriente en el sentido del río de la historia. Sin duda, este desarrollo del totalitarismo es realmente el paso decisivo en el camino de la supresión de la libertad, lo que no niega que desde un punto de vista teórico el concepto de libertad haya desaparecido allí donde el concepto de la historia ha reemplazado en el pensamiento moderno al de la política.

Que la idea de que la política tiene inevitablemente algo que ver con la libertad, idea nacida por vez primera en la polis griega, se haya podido mantener a través de los siglos es tanto más notable y consolador si tenemos en cuenta que en el transcurso de tal espacio de tiempo apenas hay un concepto del pensamiento y de la experiencia occidentales que se haya transformado, y también enriquecido, más. Ser libre significaba originariamente poder ir donde se quisiera, pero este significado tenía un contenido mayor que lo que hoy entendemos por libertad de movimiento. No solamente se refería a que no se estaba sometido a la coacción de ningún hombre sino también a que uno podía alejarse del hogar y de su «familia» (concepto romano que Mommsen tradujo sin más por servitud).[7] Esta libertad la tenía únicamente el señor de la casa y no consistía en que él dominara sobre los restantes miembros de ésta, sino en que gracias a este dominio podía dejar su hogar, su familia en el sentido antiguo. Es evidente que esta libertad conllevaba el elemento del riesgo, del atrevimiento; quedaba a la voluntad del hombre libre abandonar el hogar, que era no sólo el lugar en que los hombres estaban dominados por la necesidad y la coacción, sino también, y en estrecha conexión con ello, el lugar donde la vida era garantizada, donde todo estaba listo para rendir satisfacción a las necesidades vitales. Por lo tanto sólo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande —un vicio para el que la lengua griega tenía una palabra específica.[8]

Esta convicción de que sólo puede ser libre quien esté dispuesto a arriesgar su vida jamás ha desaparecido del todo de nuestra conciencia; y lo mismo hay que decir del vínculo de lo político con el peligro y el atrevimiento en general. La valentía es la primera de todas las virtudes políticas y todavía hoy forma parte de las pocas virtu-

7. Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, 3 vols., 5ª ed., Berlín, Weidman, 1868–1870, vol. 1, pág. 62.

8. La palabra es *philopsychia*. Véase Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, ed. completa, 4 vols., Munich: dtv (6075–6078), 1977, vol. 2, pág. 391: «...amor a la vida (*philopsychia*) es pues un reproche contra el que el griego a sí mismo y el trágico a sus personajes heroicos acostumbran a defender.... generalmente el amor a la vida es atribuido a los sirvientes y esclavos como un rasgo denigrante que los diferencia de los libres». Esta cita se halla en una notita conservada en el legado Arendt en Washington.

des cardinales de la política, ya que únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra existencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida. De todos modos, el espacio que penetraban los que se atrevían a cruzar el dintel de su casa dejó de ser ya en un tiempo muy temprano un ámbito de grandes empresas y aventuras, de las que alguien sólo podía esperar salir victorioso si se aliaba con otros iguales a él. Además, sí bien en el mundo que se abre a los valientes, los aventureros y los emprendedores surge ciertamente una especie de espacio público, éste no es todavía político en sentido propio. Evidentemente este ámbito en que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después asegurarles la gloria para la posteridad. Contrariamente a lo que sucede en la privacidad y en la familia, en el recogimiento de las propias cuatro paredes, aquí todo aparece a aquella luz que únicamente puede generar la publicidad, es decir, la presencia de los demás. Pero esta luz, que es la condición previa de todo aparecer efectivo, es engañosa mientras es sólo pública y no política. El espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los «héroes» —que en Homero no son otros que los hombres libres— regresan a casa. Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces; es la polis, políticamente distinta de otros asentamientos (para los que los griegos también tenían una palabra)[9] en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden siempre encontrarse.

Para comprender nuestro concepto político de libertad tal como originalmente aparece en la polis griega es de gran importancia este

9. Probablemente se alude a la palabra *asty*, para la que el H.G. Liddle & R. Scott, *A Greek English Lexicon*, Oxford, Clarendon (edic. 1968, pág. 263) da el siguiente significado: «in the material sense, opposite polis».

estrecho vínculo de lo político con lo homérico. Y no sólo porque Homero fuera el educador de esta polis sino también porque según la comprensión que de sí mismos tenían los griegos la organización y fundación de la polis estaban íntimamente ligadas a aquellas experiencias ya presentes en él. Así, el concepto central de la polis libre, no dominada por ningún tirano, los conceptos de *isonomia* e *isegoria* se remitían sin dificultad a los tiempos homéricos (Pauly–Wissowa, loe. cit.)[10] ya que, de hecho, la grandiosa experiencia de las potencialidades de una vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en las epopeyas homéricas; y, lo que quizá es más importante, el nacimiento de la polis podía entenderse como una respuesta a estas experiencias, bien negativamente —en el sentido en que Pericles en su discurso funerario se refiere a Homero: la polis debía fundarse para asegurar a la grandeza de los hechos y palabras humanos una permanencia más fiable[10*] que la memoria que el poeta conservaba y perpetuaba en el poema—,[11] bien positivamente —en el sentido en que Platón decía (en la Carta XI)[12] que la polis había nacido de la confluencia de grandes acontecimientos ocurridos en la guerra o en otras gestas, es decir, de actividades políticas en sí mismas y de su peculiar grandeza. En ambos casos es como si el campamento militar homérico no se levantara, sino que se instalara de nuevo tras el regreso a la patria, se fundara la polis y se encontrara con ello un espacio donde aquél pudiera permanecer prolongadamente. Y por mucho que en esta permanencia prolongada haya podido transformarse, el contenido del espacio de la polis sigue ligado a lo homérico, que le da origen. Es por lo tanto natural que ahora, en este espacio propiamente político, lo que se entendía por libertad se desviase; el sentido de la empresa y la aventura se debilitó más y más y aquello que en estás aventuras había sido en cierta manera el accesorio indispensable, la constante

10. Ehrenberg, ob. cit.

10.* En el original: fidedigno.

11. Según Tucídides, II, 41; véase Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, nueva edición 1981, Munich–Zürich, Piper (SP 217), 1983, pág. 190 sig. Véase también *infra*, pág. 115 y nota 37.

12. Véase «Die unter Platons Namen überlieferten Briefe», trad, de Hieronymus y Friedrich Müller, en: Platón, *Sämtliche Werke*, en la trad, de Friedrich Schleiermacher con la numeración de Stephanus, 3 vols., Hamburgo, Rowohlt (RK 1, 14, 27), 1957–1958, vol. 1, págs. 285–336, pág. 333 (= Carta 11, 359b). [trad. cast.].

presencia de los otros, el trato con iguales en la publicidad de la agora, la, como dice Heródoto, *isegoría*, pasara a ser el auténtico contenido del ser–libre. Simultáneamente, la actividad más importante para el ser-libre se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre.

Este desplazamiento es de gran importancia y se ha ido produciendo en la tradición de nuestro concepto de libertad, en la cual la convicción de que actuar y hablar están escindidos y les corresponden capacidades humanas completamente distintas es incluso más decisiva que en la historia de Grecia misma, pues uno de los elementos más notables y estimulantes del pensamiento griego era precisamente que desde el principio, esto es, desde Homero, no existía una tal escisión fundamental entre hablar y actuar, y que el autor de grandes gestas también debía ser orador de grandes palabras —no solamente porque las grandes palabras fueran las que debían explicar las grandes gestas, que, si no, caerían, mudas, en el olvido sino porque el habla misma se concebía de antemano como una especie de acción. Contra los golpes del destino, contra las malas pasadas de los dioses el hombre no podía defenderse pero sí enfrentárseles y replicarles hablando, y, aunque esta réplica no vence al infortunio ni atrae a la fortuna, es un suceso como tal; si las palabras son de igual condición que los sucesos, si (como se dice al final de *Antígona*) «grandes palabras responden y reparan los grandes golpes de los elevados hombros», entonces lo que acontece es algo grande y digno de un recuerdo glorioso. Que hablar sea en este sentido una especie de acción, que la propia ruina pueda llegar a ser una hazaña si en pleno hundimiento se le enfrentan palabras —ésta es la convicción fundamental en que se basa la tragedia griega y su drama, aquello de lo que trata.

Es precisamente esta concepción del hablar, que sirve de base al descubrimiento que la filosofía griega hizo del *logos* como poder en sí mismo, la que pasa a segundo término en la experiencia de la polis y desaparece completamente de la tradición del pensamiento político. La libertad de expresar las opiniones, el derecho a escuchar las opiniones de los demás y ser asimismo escuchado, que todavía constituye para nosotros una componente inalienable de la libertad política, desbancó muy pronto a una libertad que, sin ser contradictoria con ésta, es completamente de otra índole, a saber, la que es propia de la acción y del hablar en tanto que acción. Esta libertad consiste en lo que nosotros llamamos espontaneidad, que desde Kant se basa en

que cualquiera es capaz de comenzar por sí mismo una nueva serie. Que la libertad de acción signifique lo mismo que sentar un comienzo y empezar algo, nada lo ilustra mejor en el ámbito político griego que el hecho de que la palabra *archein* se refiera tanto a comenzar como a dominar. Este doble significado pone de manifiesto que se denominaba dirigente [*Führer*] a quien comenzaba algo y buscaba los compañeros para poder realizarlo; y este realizar y llevar a fin lo empezado era el significado originario de la palabra «actuar», *prattein*. El mismo emparejamiento entre Ser–libre y empezar hallamos en la convicción romana de que la grandeza de sus antepasados culminó en la fundación de Roma y de que la libertad de los romanos siempre debe remontarse —*ab urbe condita*— a esta fundación en que se sentó un comienzo. San Agustín fundamentó ontológicamente esta libertad romana al afirmar que el hombre mismo es un comienzo, un inicio, ya que no existe desde siempre sino que viene al mundo al nacer. A pesar de la filosofía política de Kant —que, a partir de la experiencia de la revolución francesa, se ha convertido en una filosofía de la libertad porque se centra esencialmente en el concepto de espontaneidad— sólo nos hemos dado cuenta del extraordinario significado político de esta libertad —que reside en el poder–comenzar— hoy, cuando los totalitarismos, lejos de contentarse con poner fin a la libertad de expresión, han querido también aniquilar fundamentalmente la espontaneidad del hombre en todos los terrenos. Cosa que por otra parte es inevitable si el proceso histórico–político se define de un modo determinista como algo en que todo es reconocible porque está decidido *a priori*, siguiendo sus propias leyes. Pues frente a la fijación y cognoscibilidad del futuro es un hecho que el inundo se renueva a diario mediante el nacimiento y que a través de la espontaneidad del recién llegado se ve arrastrado a algo imprevisiblemente nuevo. Únicamente cuando se le hurta su espontaneidad al neonato, su derecho a empezar algo nuevo, puede decidirse el curso del mundo de un modo determinista y predecirse. La libertad de expresión, que fue determinante para la organización de la polis, se diferencia de la libertad de sentar un nuevo comienzo, propia de la acción, en que aquélla necesita en mucho mayor medida de la presencia de otros. Ciertamente tampoco la acción puede jamás tener lugar en el aislamiento, ya que aquel que empieza algo sólo puede acabarlo cuando consigue que otros le ayuden. En este sentido toda acción es una acción

in concert como Burke solía decir;[13] «es imposible actuar sin amigos y camaradas de confianza» (Platón, Carta VII, 325d),[14] es decir imposible en el sentido del griego *prattein*, realizar, completar. Pero incluso éste es sólo un estadio de la acción misma, si bien el políticamente más importante, o sea, el que determina en última instancia qué será de los asuntos humanos y cuál su aspecto. A este estadio le precede el comienzo, el *archein*, y la iniciativa que decide quién será el dirigente o *archon*, el *primus inter pares*, queda en manos del individuo y su valor de aventurarse en una nueva empresa. Finalmente, bien puede alguien completamente solo, si los dioses le ayudan, realizar grandes gestas, como Heracles, que únicamente necesitó a los hombres para que conservaran su recuerdo. Por mucho que sin ella toda libertad política perdería su mejor y más profundo sentido, la libertad de la espontaneidad es todavía prepolítica; únicamente depende de las formas de organización de la convivencia en la medida en que también ella, al fin y al cabo, sólo puede darse en un mundo. Pero puesto que emana de los individuos, puede salvarse bajo circunstancias muy desfavorables incluso del alcance de, por ejemplo, una tiranía; en la productividad del artista así como en general de todos los que producen cualquier cosa mundana aislados de los demás, se presenta también la espontaneidad y puede decirse que todo producir es imposible si no procede primeramente de la capacidad de actuar en la vida. Pero muchas actividades humanas pueden tener lugar lejos de la esfera política y esta lejanía es incluso, como veremos más tarde,[15] una condición esencial para determinadas productividades humanas.

13. Edmund Burke en sus «Thoughts on the Cause of the Present Discontents» (1770): «They [i.e. the Whigs in the reign of Queen Anne, comp.] believed that no man could act with effect who did not act in concert; that no man could act in concert, who did not act with confidence; that no men could act with confidence, who were not bound together by common opinions, common affections and common interests». Citado aquí según el extracto de Edmund Burke, *On Government, Politics and Society*, seleccionado y editado por B. W. Hill, Nueva York, Internat. Library, 1976, págs. 75–119, pág. 113.

14. Véase «Die unter Platons Namen überlieferten Briefe», ob. cit., pág. 303.

15. Se alude a la lejanía de la esfera política propia de las actividades artesanales y artísticas, pero también del pensamiento filosófico. Sobre todas ellas habla Hannah Arendt en sus manuscritos póstumos sólo marginalmente (véase *infra* pág. 114 sigs.). Según unas notas manuscritas para la introducción (véase en el apéndice Documento 1), posiblemente planeaba dar más detalles al respecto en un previsto, aunque no redactado, tercer capítulo: «La posición socrática».

Algo bien distinto ocurre con la libertad de hablar los unos con los otros, que en definitiva sólo es posible en el trato con los demás. Su significado ha sido siempre múltiple y equívoco y ya en la Edad Antigua encerraba aquella dudosa ambigüedad que tiene todavía para nosotros. Sin embargo, lo decisivo entonces como hoy no es de ninguna manera que cada cual pudiera decir lo que quiera, o que cada hombre tenga el derecho inherente a expresarse tal como sea. Aquí de lo que se trata más bien es de darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es «realmente» al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo, y a los griegos la vida privada les parecía «idiota» porque le faltaba esta diversidad del hablar sobre algo y, consiguientemente, la experiencia de cómo van verdaderamente las cosas en el mundo.

Ahora bien, esta libertad de movimiento, sea la de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito sea la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos, no era ni es de ninguna manera el fin de la política —aquello que podría conseguirse por medios políticos; es más bien el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. En este sentido política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político. Por otro lado los medios con que se funda este espacio político y se protege su existencia no son siempre ni necesariamente medios políticos. Así, los griegos, por ejemplo, no consideran a estos medios que conforman y mantienen el espacio político actividades políticas legítimas ni admiten que sean ningún tipo de acción que pertenezca esencialmente a la polis. Pensaban que para la fundación de una polis es necesario en primer lugar un acto legislativo, pero el legislador en cuestión no era ningún miembro de la polis y lo que hacía no era de ningún modo «político». Además, pensa-

ban que en el trato con otros estados la polis ya no debía comportarse políticamente sino que podía utilizar la violencia —fuera porque su subsistencia estuviera amenazada por el poder de otras comunidades, fuera porque ella misma quisiese someter a otros. En otras palabras, lo que hoy llamamos política exterior no era para los griegos política en sentido propio. Más tarde volveremos sobre ello.[16] Aquí lo importante para nosotros es que entendamos la libertad misma como algo político y no como el fin supremo de los medios políticos y que comprendamos que coacción y violencia eran ciertamente medios para proteger o fundar o ampliar el espacio político pero como tales no eran precisamente políticos ellos mismos. Se trata de fenómenos que pertenecen sólo marginalmente a lo político.

Este espacio de lo político, que como tal realizaba y garantizaba tanto la realidad hablada y testimoniada por muchos como la libertad de todos, solamente puede cuestionarse —en un sentido que yace más allá de la esfera política— en el caso de que, como los filósofos en la polis, se prefiera el trato con pocos al trato con muchos y se tenga la convicción de que el libre conversar sobre algo no engendra realidad sino engaño, no verdad sino mentira.

Parménides parece haber sido el primero en ser de esta opinión, ya que no sólo diferenció a los muchos malos de los pocos mejores —como hizo Heráclito y como correspondía en el fondo al espíritu agonal de la vida política griega, en que todos debían esforzarse constantemente por ser el mejor. Parménides diferenció más bien un camino de la verdad, que únicamente se abría al individuo *qua* individuo, de los caminos del engaño, en que se mueven todos aquellos que, en el modo que sea, siempre van en compañía. Platón siguió a Parménides hasta un cierto grado, ya que lo políticamente significativo en dicho sucesor es que, al fundar la academia, no insistió en el individuo sino que hizo realidad una concepción fundamental de los pocos, que, otra vez, filosofaban hablando libremente entre ellos.

Platón, el padre de la filosofía política de occidente, intentó de maneras diversas oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo sino de la filosofía,

16. Véase más abajo en este fragmento pág. 91, además el fragmento 3c, en el que se alude a la política exterior como una noción específicamente romana, pág. 129 sigs.

mediante la elaboración de una constitución dirigida a lo individual, constitución cuyas leyes correspondieran a las ideas, sólo accesibles a los filósofos y finalmente incluso mediante la influencia que quiso ejercer sobre un gobernante del que esperaba haría realidad dicha legislación —un intento que casi le costó la vida y la libertad. A estos intentos pertenece también la fundación de la academia, que, si bien se enfrentó a la polis al auto–delimitarse frente al territorio propiamente político, también siguió precisamente el sentido de este espacio político específicamente greco–ateniense —es decir, en la medida en que el hablar los unos con los otros fue su contenido auténtico. Con ello surgió junto al territorio libre de lo político un espacio nuevo de la libertad máximamente real que ha llegado hasta nuestros días como la libertad de las universidades y la libertad académica de cátedra. Pero esta libertad, aunque formada a imagen y semejanza de otra cuya experiencia había sido originariamente política, aunque Platón todavía la entendiera seguramente como el posible núcleo o punto de partida de lo que en el futuro debía ser el estar juntos de muchos, trajo al mundo un nuevo concepto de libertad. A diferencia de una libertad puramente filosófica y sólo válida para el individuo —tan alejada de lo político que únicamente el cuerpo del filósofo habitaba aún la polis— esta libertad de los pocos es de naturaleza completamente política. El espacio libre de la academia debía ser un sustituto plenamente válido de la plaza del mercado, la agora, el espacio libre central de la polis. Los pocos, si querían seguir siéndolo, debían exigir para su actividad, su hablar entre ellos, desligarse de las actividades de la polis y de la agora, de la misma manera que los ciudadanos de Atenas estaban desligados de todas las actividades dirigidas al mero ganarse el pan. Debían quedar liberados de la política–en el sentido griego exactamente como los ciudadanos debían quedar liberados de las necesidades de la vida para dedicarse a la política. Y debían abandonar el espacio de lo propiamente político para poder entrar en el espacio de lo «académico» como los ciudadanos debían abandonar la esfera privada de su hogar para entregarse a la plaza del mercado. Del mismo modo que la liberación de la labor y de la preocupación por la vida eran presupuesto necesario para la libertad de lo político, la liberación de la política lo era para la libertad de lo académico.

Es en este contexto que se dice por primera vez que la política es

algo necesario, que lo político en su conjunto es sólo un medio para un fin más elevado, situado más allá de lo político mismo, que, consiguientemente, debe justificarse en el sentido de tal fin. Sin embargo, llama la atención que el paralelismo que establecíamos, según el cual parecería que la libertad académica ocupara el lugar de la libertad política y que polis y academia se relacionaran entre sí como hogar y polis, ya no sea válido. Pues el hogar (y el cuidado de la vida que se da en su esfera) no se justifica jamás como un medio para un fin, como si, dicho aristotélicamente, la mera vida fuera un medio para la «buena vida», sólo posible en la polis. Esto no es así porque dentro del ámbito de la mera vida no puede aplicarse en absoluto la categoría medios–fines: el fin de la vida y de todas las tareas relacionadas con ella no es sino el mantenimiento de la vida, y el impulso por mantenerse laborando en vida no es externo a ésta sino que está incluido en el proceso vital que nos fuerza a laborar como nos obliga a comer. Si aun así se quiere entender esta relación entre hogar y polis desde la categoría medios–fines, la vida que se garantiza en el hogar no es el medio para el fin superior de la libertad política, sino que el control de las necesidades vitales y el dominio doméstico sobre la labor esclava son el medio de liberación para lo político.

De hecho, una tal liberación mediante el dominio, la liberación de unos pocos para la libertad del filosofar mediante el dominio sobre los muchos, la propuso Platón en la figura del filósofo–rey, pero esta propuesta no fue recogida por ningún filósofo después de él y políticamente quedó sin ningún efecto. Al contrario, la fundación de la academia, precisamente porque no pretendía educar para la política como sí las escuelas de los sofistas y oradores, fue extraordinariamente significativa para lo que todavía hoy entendemos por libertad. El mismo Platón todavía podría haber creído que la academia conquistaría y dominaría un día la polis. Para sus sucesores, para los filósofos de la posteridad, lo que quedó fue sólo que la academia garantizaba a los pocos un espacio institucional de libertad, y que esta libertad se entendió ya desde el principio como contrapuesta a la libertad de la plaza del mercado; al mundo de las opiniones engañosas y al hablar mentiroso debía oponerse un contramundo de la verdad y del hablar adecuado a ella; al arte de la retórica, la ciencia de la dialéctica. Lo que se impuso y ha determinado hasta hoy nuestra idea de la libertad académica no fue la esperanza de Platón de decidir sobre

la polis y la política desde la academia y la filosofía, sino el alejamiento de la polis, la *apolitia*,[11*] la indiferencia respecto a la política.

Lo decisivo en esta relación no es tanto el conflicto entre la polis y los filósofos, sobre el que volveremos después detalladamente,[17] como el simple hecho de que esta indiferencia mutua, en que por un momento parecía haberse disuelto dicho conflicto, no pudo durar, ya que era imposible que el espacio de los pocos y su libertad, aunque también era un ámbito público, no privado, pudiera desempeñar las mismas funciones que el político, el cual incluía a todos los aptos para la libertad. Es evidente que siempre que los pocos se han separado de los muchos —sea en la forma de una indiferencia académica, sea en la forma de un dominio oligárquico— han dependido de los muchos en todas las cuestiones del con–vivir en las que realmente hay que actuar. Esta dependencia puede interpretarse en el sentido de una oligarquía platónica como si los muchos existieran para ejecutar las órdenes de los pocos, es decir, para asumir la verdadera acción; en este caso la dependencia de los pocos se superaría mediante el dominio, igual como la dependencia de los libres de las necesidades de la vida se superaba mediante el dominio sobre los esclavos: la libertad se basaría, pues, en la violencia. O bien la libertad de los pocos es de naturaleza puramente académica y entonces depende claramente de la benevolencia del cuerpo político que la garantice. En ambos casos, sin embargo, la política ya no tiene nada que ver con la libertad, no es propiamente política en el sentido griego; se encarga más bien de todo aquello que asegura a esta libertad la existencia, es decir, de la administración y el cuidado de la vida en la paz y de la defensa en la guerra. Con lo que el ámbito de libertad de los pocos no solamente tiene que afirmarse ante al ámbito de lo político, definido por los muchos; además depende, en su simple existencia, de éstos; la existencia simultánea de la polis es para la existencia de la academia —la platónica o la posterior universidad— una necesidad vital. Pero, entonces es evidente que lo político en su conjunto desciende al nivel que en la [polis–] política corresponde al mantenimiento de la vida; se convierte en una necesidad que, por un lado, se opone a la libertad y por otro

11.* Este término no puede documentarse léxicamente, tampoco como *apoliteia*.

17. Esta indicación podría referirse al capítulo planeado con el nombre «La posición socrática».

constituye su presupuesto. Al mismo tiempo aparecen ineludiblemente aquellos aspectos de lo político que en origen, según la autocomprensión de la polis, representaban fenómenos marginales. Para la polis cuidado de la vida y defensa no eran el punto central de la vida política y eran políticas en un sentido auténtico sólo en cuanto las resoluciones sobre ellas no se decretaran desde arriba sino que se tomaran en un común hablar y persuadirse entre todos. Sin embargo, en la justificación de la política desde el punto de vista de la libertad de los pocos esto resultaba completamente irrelevante. Lo decisivo era solamente que todas las cuestiones referentes a la existencia que los pocos no dominaban se entregaban al ámbito de lo político. Por lo tanto, se mantiene ciertamente una relación entre política y libertad, pero únicamente una relación, no una identidad. La libertad en tanto que fin último de la política sienta los límites de ésta; pero el criterio de la acción dentro del ámbito político mismo no es la libertad sino la competencia y la eficacia en asegurar la vida.

Esta degradación de la política a partir de la filosofía, tal como la vemos desde Platón y Aristóteles, depende completamente de la diferenciación entre muchos y pocos, que ha tenido un efecto extraordinario, duradero hasta nuestros días, sobre todas las respuestas teóricas a la pregunta por el sentido de la política. Pero políticamente no ha tenido mayor efecto que la *apolitia* de las antiguas escuelas filosóficas y la libertad de cátedra de las universidades. Dicho en otras palabras, su efecto político siempre se ha extendido sólo a los pocos, para los que la auténtica experiencia filosófica ha sido determinante por su arrolladora absorbencia —una experiencia que, según su propio sentido, conduce fuera del ámbito político del vivir y hablar unos con otros.

La causa de que no quedara nada de esta repercusión teórica, de que más bien por lo que respecta a lo político y los políticos se haya hecho sentir hasta nuestros días la convicción de que lo político se justifica y debe justificarse por fines superiores y externos —aunque dichos fines mientras tanto se hayan desgastado considerablemente— reside en el rechazo y la tergiversación de lo político, aparentemente similares pero realmente mucho más radicales, operado por el cristianismo. A primera vista podría parecer que éste originariamente habría exigido para todos aquella misma libertad de la política, hasta cierto punto académica, que reivindicaban las antiguas escuelas filosóficas para sí. Y esta impresión se fortalece si pensamos que el rechazo de lo público se

emparejó con la fundación de un espacio yuxtapuesto al político en que los creyentes, se reunieron primero en comunidad y se convirtieron después en iglesia. Este paralelismo se ha confirmado plenamente con el surgimiento del estado secular, en el cual la libertad académica y la religiosa están estrechamente vinculadas, ya que el cuerpo político garantiza pública y legalmente la libertad de la política a ambas. Si entendemos por política todo aquello necesario para la convivencia de los hombres y para posibilitarles —como individuos o como comunidad— una libertad situada más allá de lo político y lo necesario, estaremos justificados para medir el grado de libertad de un organismo político según la libertad religiosa y académica que tolere, esto es, según la extensión del espacio no político de libertad que contiene y sostiene.

Este efecto político, ahora ya inmediato, de la libertad política, de la cual tanto se ha aprovechado la libertad académica, remite a otras, y políticamente hablando más radicales, experiencias que las de los filósofos. Para los cristianos no se trata de establecer un espacio de los pocos junto al espacio de los muchos, tampoco de fundar un contraespacio para todos frente al espacio oficial, sino del hecho de que un espacio público en general, sea para pocos o para muchos, es, por su carácter público, intolerable. Cuando Tertuliano dice que «a nosotros, cristianos, nada nos es más extraño que los asuntos públicos».[18] el acento se pone precisamente sobre lo público. El temprano rechazo cristiano a la participación en los asuntos públicos se suele entender, y con razón, o bien desde la perspectiva romana de una deidad rival de los dioses de Roma, o bien desde la visión proto–cristiana de una esperanza escatológica ajena a toda preocupación por el mundo. Pero de este modo se pasan por alto las verdaderas tendencias antipolíticas del mensaje cristiano y la experiencia de lo que es Esencial para el estar juntos de los hombres en que se fundamenta. Es indudable que en la predicación de Jesús el ideal de la bondad representa el mismo rol que el de la sabiduría en la enseñanza socrática: Jesús rechaza que se le llame bueno en el mismo sentido en que Sócrates rechaza que sus alumnos le declaren sabio. Lo propio de la bondad es que debe ocultarse; que no puede aparecer como lo que es. Una comunidad de hombres que crea seriamente que todos los asuntos hu-

18. Tertuliano, *Apologeticus*, 38: *nec ulla magis res aliena quam publica*. Véase Arendt, *Vita activa*, ob. cit., pág. 71.

manos deben regularse en el sentido de la bondad, que no vacile al menos en intentar amar a sus enemigos y en pagar el mal con el bien, que, dicho con otras palabras, tenga el ideal de la santidad por modelo —no sólo para la salvación de la propia alma en el alejamiento de los hombres sino para la regulación misma de los asuntos humanos— no puede sino mantenerse alejada de lo público y de su luz. Debe operar ocultamente porque ser visto y escuchado genera inevitablemente aquel brillo y esplendor por el que toda santidad —se presente como se presente— se convierte en seguida en apariencia.

Así pues, a diferencia de lo que ocurría en el caso de los filósofos, en la renuncia a la política de los primeros cristianos no había ningún abandono del ámbito de los asuntos humanos en general. Un tal alejamiento, que en la forma extrema de la vida ermitaña fue usual en los primeros siglos después de Cristo, hubiera entrado en flagrante contradicción con la prédica de Jesús, y la iglesia lo consideró muy pronto una herejía. De lo que se trataba más bien era de que el mensaje cristiano proponía un modo de vida en que los asuntos humanos en general debían remitirse no al ámbito de lo público sino a un ámbito interpersonal entre hombre y hombre. Que se haya identificado, y quizá confundido, este ámbito del «entre» con la esfera privada porque se contrapone al ámbito" público–político se debe a las circunstancias históricas. La esfera privada fue a lo largo de toda la antigüedad greco–romana la única alternativa al espacio público y para la interpretación de ambos espacios fue decisiva la contraposición entre, por una parte, qué quería uno mostrar al mundo y cómo quería aparecer ante él, y, por otra, qué debía únicamente existir en el aislamiento permaneciendo oculto. Lo determinante desde un punto de vista político fue que el cristianismo buscó el aislamiento, en el cual exigió incluir también lo que siempre había sido público.[19]

En este contexto no consideraremos cómo este consciente y radi-

19. En el original se incluye entre paréntesis el texto siguiente:

Pues los cristianos no están contentos practicando una misericordia que vaya más allá de lo político; explícitamente reivindican «practicar la justicia» —y dar limosna, a lo que se refiere Mt. 6, I sigs., es, según la concepción tanto judía como cristiana primitiva, justicia y no misericordia—, sólo que esta actividad no puede aparecer ante los ojos de los hombres, no debe ser vista por ellos, tiene que permanecer tan decididamente oculta que la mano izquierda no sepa qué hace la derecha, es decir, que el autor esté excluido como espectador de su propio acto.

cal carácter antipolítico del cristianismo consiguió a través de la historia transformarse de manera que hiciera posible una especie de política cristiana: aparte de la necesidad histórica generada por la caída del imperio romano, fue obra de un solo hombre, san Agustín, en el que permanecía extraordinariamente viva la tradición del pensamiento romano. La reinterpretación de lo político surgida de él ha tenido un significado decisivo para la tradición occidental, no sólo para la tradición teórica y del pensamiento sino para el marco en que ha acontecido la historia política real. Es ahora cuando el cuerpo político también acepta que la política es un medio para un fin superior y que en ella sólo se trata de libertad en la medida en que ha dejado libres determinados ámbitos. Sólo que ahora la libertad ya no es una cuestión de pocos sino, al contrario, de muchos, los cuales ni deben ni necesitan preocuparse ya de los temas de gobierno porque la carga del orden político necesario para los asuntos humanos se deposita sobre unos pocos. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurría con Platón y los filósofos, el origen de esta carga no es la fundamental pluralidad humana, la cual ataría los pocos a los muchos, el uno al todos. Dicha pluralidad más bien se afirma y el motivo que decide a los pocos a asumir sobre sí la carga del gobierno no es el temor a ser dominados por los peores. San Agustín exige explícitamente que la vida de los santos también se desarrolle en una «sociedad» [*Sozietät*], y supone, al hablar de una *Civitas Dei*, un *estado* de Dios, que incluso en circunstancias no terrenales, la vida de los hombres también se determina políticamente —dejando abierto si la política es también una carga en el más allá. En cualquier caso, el motivo de asumir el peso de lo político terrenal es el amor al prójimo y no el temor frente a él.

Es esta transformación del cristianismo, que culmina en él pensamiento y la acción de san Agustín,[12*] la que puso finalmente a la Iglesia en condiciones de abrir al mundo la primitiva reclusión cristiana en el aislamiento, de modo que los creyentes constituyeron en el mundo un espacio público totalmente nuevo, determinado religiosamente, que, si bien público, no era político. Lo público de este espacio de los creyentes —el único en que a lo largo de toda la Edad Media se tuvieron en cuenta las necesidades específicamente políticas de los hom-

12.* En el original: sobre el fundamento de esta transformación culmina en el pensamiento y la acción de san Agustín...

bres— fue siempre ambiguo; primero fue un espacio de reunión, pero no simplemente un edificio donde la gente se reunía sino un espacio que se había construido expresamente como lugar de reunión. Como tal, pues, no podía ser un espacio de apariencia, debía albergar el contenido auténtico del mensaje cristiano. Pero esto se reveló casi imposible, ya que, por naturaleza, lo público, constituido mediante la reunión de muchos, se establece como lugar de apariencia. La política cristiana ha tenido siempre dos misiones: por un lado asegurarse mediante la intervención en la política secular que el lugar de reunión de los creyentes, no político en sí mismo, fuera guarecido del exterior; y por otro lado evitar que tal lugar de reunión se convirtiera en uno de apariencia, que la iglesia se convirtiera en un poder secular y mundano más. Lo que demuestra que el vínculo con el mundo, que corresponde a todo lo espacial y le permite aparecer y parecer es considerablemente más difícil de deshacer que el poder de lo secular, que se presenta desde fuera. Pues cuando la Reforma consiguió finalmente alejar de las iglesias todo lo que tenía que ver con parecer y aparecer y convertirlas otra vez en lugares de reunión para los que vivían aislados en el sentido evangélico, desapareció también el carácter público de estas iglesias. Aun cuando la secularización total de la vida pública no hubiera sido consecuencia de la Reforma, considerada frecuentemente como precursora de este proceso; aun cuando en la estela de esta secularización la religión no se hubiera convertido en cosa privada, aun así difícilmente hubiera podido la Reforma asumir la tarea de ofrecer al hombre un sustitutivo del antiguo ser–ciudadano [*Bürger–Sein*] —una tarea que, sin duda, la iglesia católica sí había llevado a cabo durante siglos tras el hundimiento del imperio romano.

Como quiera que se planteen tales posibilidades y alternativas hipotéticas, lo decisivo es que con el fin de la Antigüedad y el surgimiento de un espacio público eclesiástico la política secular siguió ligada a las necesidades vitales resultantes de la convivencia de los hombres y a la protección de una esfera superior que hasta el fin de la Edad Media se concretó espacialmente en la existencia de la iglesia. Ésta necesita de la política, tanto de la mundana de los poderes seculares como de la religiosa dentro del ámbito eclesiástico mismo, con el fin de poder mantenerse y afirmarse sobre la tierra y en este mundo como iglesia visible —es decir, a diferencia de la invisible, cuya existencia (cuestión sólo de fe) no es discutida en absoluto por

la política. Y ésta necesita de la iglesia —no sólo de la religión sino de la existencia tangible espacialmente de las instituciones religiosas— para demostrar su justificación superior y su legitimidad. Lo que ocurrió al iniciarse la Edad Moderna no fue que la función de la política cambiase, ni tampoco que se le otorgara de repente una nueva dignidad exclusiva. Lo que cambió más bien fueron los ámbitos que hacían parecer necesaria la política. El ámbito de lo religioso se sumergió en el espacio de lo privado mientras el ámbito de la vida y sus necesidades —para antiguos y medievales el privado *par excellence*— recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público. A este respecto debemos diferenciar políticamente entre la democracia igualitaria del siglo XIX, para la que la participación de todos en el gobierno siempre es una señal imprescindible de la libertad del pueblo, y el despotismo ilustrado de comienzos de la Edad Moderna para el que «Liberty and Freedom consist in having the government of those Laws by which their Life and their Goods may be most their own: 'tis not for having share in Government, that is nothing pertaining to 'em».[20] En ambos casos, el gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado. Como sea la relación de ciudadanos y estado: libertad y política permanecen separadas en lo decisivo y ser libre en el sentido de una actividad positiva, que se despliega libremente, queda ubicado en el ámbito de la vida y la propiedad, donde de lo que se trata no es de nada común sino de cosas en su mayoría muy particulares. Que esta esfera de lo particular, de lo *idion*, permanecer en la cual se consideraba en la Edad Antigua limitación *idiota*, se haya ampliado tan enormemente a causa del nuevo fenómeno de un espacio público social y unas fuerzas productivas sociales, no individuales, no modifica en nada el hecho de que las actividades exigidas para la conservación de la vida y la propiedad o para la mejora de la vida y el en-

20. Carlos I en su discurso antes de su decapitación el 30 de enero de 1649: «For the people, truly I desire their liberty and freedom as much as anybody whomsoever. But I must tell you their liberty and freedom consists in having government —those laws by which their life and their goods may be most their own. It is not having a share in government. That is nothing pertaining to them». Aquí citado según Hugh Ross Williamson, *The Day They Killed the King*, Nueva York, Macmillan, 1957, págs. 139-144, pág. 143. Williamson hace constar que existen más versiones de este discurso.

grandecimiento de la propiedad, estén subordinadas a la necesidad y no a la libertad. Lo que la Edad Moderna esperaba de su estado y lo que éste ha cumplido sobradamente ha sido que los hombres se entregaran libremente al desarrollo de las fuerzas productivas sociales, a la producción común de los bienes exigidos para una vida «feliz». Esta concepción moderna de la política, para la que el estado es una función de la sociedad o un mal necesario para la libertad social, se ha impuesto práctica y teóricamente sobre otras que, inspiradas por la Antigüedad y referidas a la soberanía del pueblo o la nación, siempre reaparecen en todas las revoluciones de la Edad Moderna. Para éstas, desde las americana y francesa del siglo XVIII hasta la húngara del pasado más reciente, tener participación en el gobierno coincidía directamente con ser–libre [*Frei–Sein*]. Pero estas revoluciones y las experiencias directas que en ellas se dieron de las posibilidades de la acción política no han sido capaces, al menos hasta hoy, de traducirse en ninguna forma de gobierno. Desde el surgimiento del estado nacional la opinión corriente es que el deber del gobierno es tutelar la libertad de la sociedad hacia dentro y hacia fuera, si es necesario usando la violencia. La participación de los ciudadanos en el gobierno, en cualquiera de sus formas, es necesaria para la libertad sólo porque el gobierno, puesto que necesariamente es quien dispone de medios para ejercer la violencia, debe ser controlado en dicho ejercicio por los gobernados. Se comprende pues que con el establecimiento de una esfera —como siempre limitada— de acción política aparece un poder que debe ser vigilado constantemente para proteger la libertad. Lo que hoy día entendemos por gobierno constitucional, sea monárquico o republicano, es esencialmente un gobierno limitado y controlado en cuanto a sus poderes y al uso que haga de la violencia por sus gobernados. Es evidente que las limitaciones y los controles se efectúan en nombre de la libertad, tanto la de la sociedad como la del individuo; se trata, pues, en la medida de lo posible y si es necesario, de poner fronteras al espacio estatal del gobierno para posibilitar la libertad fuera de él. Por lo tanto, no se trata, al menos en primer lugar, de hacer posible la libertad para actuar y dedicarse a la política, puesto que esto son prerrogativas del gobierno y de los políticos profesionales que, por la vía indirecta del sistema de partidos, se ofrecen al pueblo para representarle dentro del estado o eventualmente contra éste. Dicho con otras palabras, en la relación entre política y libertad, la Edad Moderna también en-

tiende que la política es un medio y la libertad su fin supremo; la relación misma, pues, no ha cambiado, si bien el contenido y la dimensión de la libertad sí lo han hecho en extremo. De ahí que hoy día la pregunta por el sentido de la política sea generalmente contestada en términos de categorías y conceptos que son extraordinariamente antiguos y quizá por eso extraordinariamente respetables. Pero en el aspecto político la Edad Moderna se diferencia al menos tan decisivamente de épocas anteriores como en el espiritual o material. Ya el solo hecho de la emancipación de las mujeres y de la clase obrera, es decir, de grupos humanos a los que jamás antes se había permitido mostrarse en público, dan a todas las preguntas políticas un semblante radicalmente nuevo. Ahora bien, esta definición de la política como medio para una libertad situada fuera de su ámbito, aunque de aparición frecuente en la Edad Moderna, es válida para ésta en una medida muy limitada. De todas las respuestas modernas a la pregunta por el sentido de la política es ésta la más estrechamente adherida a la tradición de la filosofía política occidental, lo que, dentro del pensamiento sobre el estado nacional, se ve con la máxima claridad en el principio del primado de la política exterior, que, formulado por Ranke, es la base de todos los estados nacionales.[21] Mucho más característico del carácter igualitario de las formas modernas de gobierno estado y de la moderna emancipación de obreros y mujeres, emancipación que, desde un punto de vista político, expresa los aspectos más revolucionarios de la Edad Moderna, es una definición de estado dirigida al primado de la política interior, según la cual, «el estado como poseedor de la violencia [es] una forma de organización de la vida indispensable para la sociedad» (Theodor Eschenburg).[22] Entre estas dos concepciones:

21. Véase, por ejemplo, Leopold von Ranke, «Die großen Mächte» (1833), en: ídem, *Geschichte und Politik: Ausgewählte Aufsätze und Meisterschriften*, comp. por Hans Hofmann, Stuttgart: Kroner, 1942, págs. 1–53, pág. 2. No se ha podido determinar si Arendt se refiere directamente a estas o a otras páginas de Ranke o bien si hace una valoración general de la obra de este autor. Véase, sin embargo, en la misma selección de escritos de Ranke «Poütisches Gespräch» (1836), págs. 78–114, pág. 97: el título de esta última página, probablemente formulado por el editor, reza: «Primat der auswärtigen Politik»; Ranke hace decir a Karl: «En política parece que las relaciones exteriores desempeñan un gran papel».

22. Véase Theodor Eschenburg, *Staat und Gesellschaft in Deutschbland*, Stuttgart: Schwab, 1956, pág. 19. La cita es: «El estado como poseedor de la violencia es una forma de organización de la sociedad indispensable para la sociedad».

aquella para la que el estado y lo político son instituciones imprescindibles para la libertad y aquella que ve él una institución imprescindible para la vida hay una oposición infranqueable, de la que los representantes de dichas tesis apenas son conscientes. Por lo que respecta a sentar un criterio por el que la acción política se rija y juzgue hay una gran diferencia en considerar como el más elevado de los bienes la libertad o la vida. Si entendemos por política algo que esencialmente y a pesar de todas sus transformaciones ha nacido en la polis y continúa unido a ella, se da en la unión entre política y vida una contradicción interna que suprime y arruina lo específicamente político.

Esta contradicción es palmaria en el privilegio que siempre ha tenido la política para, en determinadas circunstancias, exigir a los implicados en ella el sacrificio de sus vidas. Ahora bien, naturalmente esta exigencia puede entenderse también en el sentido de que el individuo sacrifica su vida al proceso vital de la sociedad y, en efecto, se da aquí una interrelación que, al menos, pone alguna frontera al riesgo de la vida: a nadie le está permitido arriesgar la suya cuando, al hacerlo, arriesga a un tiempo la de la humanidad. Sobre esta interrelación de la que sólo ahora somos conscientes porque tenemos a nuestro alcance la posibilidad de poner fin a la vida humana y a toda vida orgánica en general volveremos todavía;[23] de hecho, apenas se nos han transmitido ni una sola categoría política ni un solo concepto político que, referidos a esta recientísima posibilidad, no se revelen como teóricamente superados y prácticamente inaplicables, ya que en cierto sentido de lo que hoy se trata por primera vez también en política exterior es de la vida, es decir, de la supervivencia de la humanidad.

Pero esta remisión de la libertad misma a la supervivencia de la humanidad no elimina la oposición entre libertad y vida, oposición que ha inspirado todo lo político y continúa determinando todas las virtudes específicamente políticas. Incluso podría decirse muy legítimamente que precisamente el hecho de que en la actualidad en política no se trate ya más que de la mera existencia de todos es la señal más clara de la desgracia a que ha ido a parar nuestro mundo —una desgracia que, entre otras cosas, amenaza con liquidar a la política.

23. En los fragmentos póstumos este argumento se detalla sobre todo en el Fr. 3 d.

Pues el riesgo que se le exige a aquel que se dedica a la esfera de la política, donde puede someterlo todo a discusión menos precisamente su vida,[24] no concierne normalmente a la vida ni de la sociedad ni de la nación ni del pueblo. Más bien concierne sólo a la libertad, tanto a la propia como a la del grupo al que el individuo pertenece, y, con ella, a la segura continuidad del mundo en que este grupo o pueblo viven, mundo que han construido a lo largo de las generaciones con el fin de encontrar una permanencia digna de confianza[13*] para el actuar y el hablar, o sea, para las actividades propiamente políticas. Bajo circunstancias normales, esto es, bajo las circunstancias dominantes en Europa desde la antigüedad romana, la guerra sólo ha sido la prolongación de la política con otros medios, lo que significa que podía evitarse si uno de los adversarios aceptaba las exigencias del otro. Hacerlo podía costarle la libertad pero no la vida.

Estas circunstancias, como todos sabemos, ya no son las actuales; cuando las miramos retrospectivamente nos parecen una especie de paraíso perdido. Pero aun cuando el mundo en que hoy vivimos no se puede explicar ni deducir —causalmente o en el sentido de un proceso automático— desde la Edad Moderna, lo cierto es que ha brotado en el suelo de ésta. Por lo que respecta a lo político, esto significa que tanto la política interior, cuyo fin supremo era la vida, como la exterior, que se orientaba a la libertad como bien supremo, descubrieron en la violencia y la acción violenta su auténtico contenido. Finalmente el estado se organizó como fáctico «poseedor de la violencia» —dejando de lado si el fin perseguido era la vida o la libertad. En cualquier caso, la pregunta por el sentido de la política se refiere hoy día a si estos medios públicos de violencia tienen un fin o no; y el interrogante surge del simple hecho de que la violencia, que debería proteger la vida o la libertad, ha llegado a ser tan poderosa, que amenaza no únicamente a la libertad sino también a la vida. Dado que se ha puesto de manifiesto que lo que cuestiona la vida de la humanidad entera es precisamente el crecimiento de los medios de violencia estatales, la respuesta, en sí misma ya muy discutible, que la

24. La formulación, hoy insólita, «someter a consejo» [*«zu Rat halten»*] podría haber sido inspirada por el poema de Goethe «Amyntas», cuya última línea dice: «Wer sich der Liebe vertraut, hält er sein Leben zu Rat?». Agradezco esta observación a la administradora del legado Arendt, doctora Lotte Köhler, Nueva York.

13.* En el original: *zuverläßliche*.

Edad Moderna ha ofrecido a la cuestión del sentido de la política, resulta ahora doblemente dudosa.

Que este colosal crecimiento de los medios de violencia y aniquilación haya sido posible no es debido sólo a las invenciones técnicas sino al hecho de que el espacio público–político se ha convertido tanto en la autointerpretación teórica de la Edad Moderna como en la brutal realidad en un lugar de violencia. Únicamente así el progreso técnico ha podido derivar desde el principio en un progreso de las posibilidades de aniquilación recíproca. Puesto que allí donde los hombres actúan conjuntamente se genera poder y puesto que el actuar conjuntamente sucede esencialmente en el espacio político el poder potencial inherente a todos los asuntos humanos se ha traducido en un espacio dominado por la violencia. De ahí que parezca que poder y violencia son lo mismo, y en las condiciones modernas éste es efectivamente el caso. Pero por su origen y su sentido auténtico poder y violencia no sólo no son lo mismo sino que en cierto modo son opuestos. Ahora bien, allí donde la violencia, que es propiamente un fenómeno individual o concerniente a pocos, se une con el poder, que sólo es posible entre muchos, se da un incremento inmenso del potencial de violencia, potencial que, si bien impulsado por el poder de un espacio organizado, crece y se despliega siempre a costa de dicho poder.

La pregunta acerca del papel que le corresponde a la violencia en las relaciones interestatales de los pueblos o acerca de cómo podría excluirse su uso en dichas relaciones está actualmente, desde la invención de las armas atómicas, en el primer plano de toda política. Pero el fenómeno de la progresiva preponderancia de la violencia a expensas de todos los demás factores políticos es más antiguo; ya en la Primera Guerra Mundial, apareció en las grandes batallas de material del frente occidental. En este sentido, es remarcable que esta violencia, en su nuevo y desastroso papel de una violencia que se despliega automáticamente y aumenta sin cesar, resultara tan absolutamente imprevista y sorprendente a todos los implicados, tanto a los respectivos pueblos como a los estadistas como a la opinión pública. De hecho, el incremento de la violencia en el espacio público–estatal se realizó a espaldas de los que actuaban —en un siglo que se pretendía entre los más dispuestos a la paz y menos violentos de la historia. La era moderna, que consideró con una mayor decisión que nunca ante-

riormente la política sólo un medio para el mantenimiento y el fomento de la vida de la sociedad, y que consiguientemente limitó las competencias de lo político a lo más necesario, pudo creer, no sin fundamento, que acabaría con el problema de la violencia mucho mejor que todos los siglos precedentes. Lo que ha conseguido ha sido excluir la violencia y el dominio directo del hombre sobre el hombre de la esfera, siempre en constante ampliación, de la vida social. La emancipación de la clase obrera y de las mujeres, es decir, de las dos categorías de personas sometidas a la violencia en toda la historia premoderna, señala con la mayor claridad el punto álgido de esta evolución.

Pero ahora consideremos si esta disminución de la violencia en la vida de la sociedad es realmente equiparable con un incremento de libertad. En el sentido de la tradición política No–ser–libre [*Nicht–frei-Sein*] tiene una definición doble. Por un lado, estar sometido a la violencia de otro, pero también, e incluso más originariamente, estar sometido a la cruda necesidad de la vida. La actividad que corresponde a la obligación con que la vida nos fuerza a procurarnos lo necesario para conservarla es la labor. En todas las sociedades premodernas podía uno liberarse de éste obligando a otros a hacerlo mediante la violencia y la dominación. En la sociedad moderna, el laborante no está sometido a ninguna violencia ni a ninguna dominación, está obligado por la necesidad inmediata inherente a la vida misma. Por lo tanto, la necesidad ocupa el lugar de la violencia y la pregunta es cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor, la de la violencia o la de la necesidad. Pero además toda la evolución de la sociedad se dirige ante todo, al menos hasta el momento en que la automatización elimine realmente la labor, a convertir indistintamente a cualquiera de sus miembros en laborantes cuya actividad, sea la que sea, se dedique en primer lugar a procurar lo necesario para la vida. También en este sentido el alejamiento de la violencia de la vida de la sociedad ha tenido como sola consecuencia conceder a la necesidad con que la vida lo fuerza todo un espacio desproporcionadamente mayor que nunca. La vida de la sociedad está fácticamente dominada no por la libertad sino por la necesidad; y no es casual que el concepto de necesidad haya sido tan dominante en todas las filosofías modernas de la historia, en las que el pensamiento se orientaba filosóficamente y buscaba llegar a la autocomprensión.

La expulsión de la violencia del ámbito privado del hogar y de la

esfera semipública de la sociedad fue completamente consciente; precisamente para poder vivir cotidianamente sin violencia se fortaleció la violencia del poder público, del estado, de la que se creyó seguir siendo dueño porque se la había definido explícitamente como mero medio para el fin de la vida social, del libre desarrollo de las fuerzas productivas. Que los medios de violencia pudieran resultar ellos mismos «productivos», es decir que pudieran crecer exactamente igual (o incluso más) que las demás fuerzas productivas de la sociedad, no se tuvo en cuenta en la Edad Moderna porque para los modernos la esfera de lo productivo coincidía en general con la sociedad y no con el estado. Precisamente éste era tenido por específicamente improductivo y en caso extremo por un fenómeno parasitario. Puesto que se había limitado la violencia al ámbito estatal, el cual estaba sometido en los gobiernos constitucionales al control de la sociedad mediante el sistema de partidos, se creyó tener a la violencia reducida a un mínimo que como tal debía permanecer constante.

Bien sabemos que lo contrario ha sido el caso. La época considerada históricamente la más pacífica y menos violenta ha provocado directamente el desarrollo más grande y terrible de los instrumentos de violencia. Y esto es una paradoja sólo aparentemente. Con lo que no se contó fue con la combinación específica de violencia y poder, combinación que sólo podía tener lugar en la esfera público–estatal porque sólo en ella los hombres actúan conjuntamente y generan poder; no importa cuan estrictamente se señalen las competencias de este ámbito, cuan exactamente se le tracen límites a través de constituciones y otros controles: por el simple hecho de continuar siendo un ámbito público–político engendra poder. Y este poder tiene que resultar ciertamente una desgracia cuando, como ocurre en la Edad Moderna, se concentra casi exclusivamente en la violencia, ya que esta violencia se ha trasladado simplemente de la esfera privada de lo individual a la esfera pública de los muchos. Por muy absoluta que fuera la violencia del señor de la casa sobre su familia en la época premoderna —y seguro que era suficientemente grande como para tildar al gobierno del hogar de despótico— esta violencia estaba limitada siempre al individuo que la ejercía, era una violencia completamente impotente y estéril económica y políticamente. Por muy desastrosa que fuera la violencia casera para los sometidos a ella, los instrumentos mismos para ejercerla no podían proliferar bajo tales circunstan-

cias, no podían resultar un peligro para todos porque no había ningún monopolio de la violencia.

Veíamos que concebir lo político como un reino de los medios cuyo fin y criterio hay que buscar fuera de él es extraordinariamente antiguo y también extraordinariamente respetable. Pero en la actualidad más reciente lo que se ha discutido de tal concepción es que, aunque originariamente se basa en fenómenos lindantes con lo político o tangenciales a ello (la violencia, necesaria a veces para protegerlo, y el cuidado por la vida, que debe ser asegurada antes de que sea posible la libertad política), ahora aparece en el centro de toda acción política y establece la violencia como medio cuyo fin supremo debe ser el mantenimiento y organización de la vida. La crisis consiste en que el ámbito político amenaza aquello único que parecía justificarlo. En esta situación la pregunta por el sentido de la política varía. Hoy apenas si suena ya: ¿Cuál es el sentido de la política? Pues está mucho más próximo al sentir de los pueblos, que se consideran amenazados en todas partes por la política, y donde precisamente los mejores se apartan conscientemente de ella, preguntar a sí mismos y a los demás si: ¿tiene la política todavía algún sentido?

Estas preguntas se basan en las opiniones concernientes a qué sea propiamente la política que hemos esbozado brevemente. Dichas opiniones apenas han variado en el transcurso de muchos siglos. Lo que ha cambiado es sólo que aquello que era contenido de juicios procedentes de determinadas experiencias inmediatas y legítimas —el juicio y condena de lo político a partir de la experiencia de los filósofos o los cristianos, así como la corrección de tales juicios y la consiguiente justificación limitada de lo político— se ha convertido desde hace ya mucho en prejuicio. Los prejuicios representan siempre en el espacio público–político fundadamente un gran papel. Se refieren a lo que sin darnos cuenta compartimos todos y sobre lo que ya no juzgamos porque casi ya no tenemos la ocasión de experimentarlo directamente. Todos estos prejuicios, cuando son legítimos y no mera charlatanería, son juicios pretéritos. Sin ellos ningún hombre puede vivir porque una vida desprovista de prejuicios exigiría una atención sobrehumana, una constante disposición, imposible de conseguir, a dejarse afectar en cada momento por toda la realidad, como si cada día fuera el primero o el del Juicio Final. Por lo tanto prejuicio y tontería no son lo mismo. Precisamente porque los prejuicios

siempre tienen una legitimidad inherente sólo podemos atrevernos a manejarlos cuando ya no cumplen su función, es decir, cuando ya no son apropiados para que quien juzgue compruebe una parte de la realidad. Pero justo cuando los prejuicios entran en abierto conflicto con la realidad empiezan a ser peligrosos y la gente, que ya no se siente amparada por ellos al pensar, empieza a tramarlos y a convertirlos en fundamento de esa especie de teorías perversas que comúnmente llamamos ideologías o también cosmovisiones [*Weltanschauungen*]. Contra estas figuraciones ideológicas de moda, surgidas de prejuicios, nunca ayuda enfrentar la cosmovisión directamente opuesta sino sólo el intento de sustituir los prejuicios por juicios. Para ello es imprescindible remitir los prejuicios a los juicios contenidos en ellos y los juicios, a su vez, a las experiencias que los originaron.

Los prejuicios que en la crisis actual se oponen a la comprensión teórica de lo que sea propiamente la política conciernen a casi todas las categorías políticas en que estamos acostumbrados a pensar, sobre todo a la categoría medios–fines, que entiende lo político según un fin último extrínseco a lo político mismo; también a la presunción de que el contenido de lo político es la violencia y, finalmente, al convencimiento de que la dominación es el concepto central de la teoría política. Todos estos juicios y prejuicios se originan en una desconfianza frente a la política en sí misma no ilegítima. Pero en el actual prejuicio contra la política esta antiquísima desconfianza se ha transformado. Tras él se halla, desde la invención de la bomba atómica, el temor completamente justificado de que la humanidad pueda liquidarse a causa de la política y los instrumentos de violencia de que dispone. De este temor surge la esperanza de que la humanidad será razonable y eliminará a la política antes que a sí misma. Dicha esperanza no está menos justificada que tal temor. Pues la idea de que siempre y en todas partes donde haya hombres hay política es ella misma un prejuicio, y el ideal socialista de una condición humana final sin estado, lo que en Marx significa sin política, no es de ninguna manera utópico; es sólo escalofriante.[25]

25. En el original se añade el siguiente texto entre paréntesis:

Marx era desgraciadamente mucho mejor historiador que teórico y la mayoría de las veces sólo expresó y afinó conceptual y teóricamente aquello que era objetivamente comprobable como tendencia histórica. La extinción de lo político pertenece precisamente a estas tendencias objetivas y comprobables de la Edad Moderna.

Es connatural a nuestro objeto, el cual siempre tiene que ver con los muchos y con el mundo que surge entre ellos, que al respecto nunca pueda ignorarse a la opinión pública. Ahora bien, de acuerdo con ésta, la pregunta por el sentido de la política se refiere actualmente a la amenaza que la guerra y las armas atómicas representan para el hombre. Por lo tanto, es esencial al asunto que empecemos nuestras consideraciones por la cuestión de la guerra.

c) *Capítulo II: La cuestión de la guerra*[14*]

A La guerra total[15*]

Cuando las primeras bombas atómicas cayeron sobre Hiroshima poniendo un fin rápido e inesperado a la Segunda Guerra Mundial un escalofrío cruzó el mundo. Cuan justificado estaba dicho escalofrío todavía no se podía saber entonces. Pues una sola bomba atómica había conseguido sólo en pocos minutos lo que hubiera requerido la acción sistemática y masiva de ataques aéreos durante semanas o meses: arrasar una ciudad. Que la estrategia bélica podía otra vez, como en la Edad Antigua, no solamente diezmar a los pueblos sino también transformar en un desierto el mundo habitado por ellos era algo conocido a los especialistas desde el bombardeo de Coventry y a todos desde los ataques aéreos masivos sobre las ciudades alemanas. Alemania ya era un campo de ruinas, la capital del país un montón de cascotes y la bomba atómica, tal como la conocemos desde la Segunda Guerra Mundial, si bien representaba en la historia de la ciencia algo absolutamente nuevo, no era sin embargo en el marco de la estrategia bélica moderna —y, por lo tanto, en el ámbito de los asuntos humanos o, mejor, interhumanos, de que trata la política— más que el punto culminante, alcanzado por así decir en un salto o cortocircuito, a que impulsaban los acontecimientos a un ritmo cada vez más vertiginoso.

Es más, la destrucción del mundo y la aniquilación de la vida humana mediante los instrumentos de violencia no son ni nuevas ni espantosas y aquellos que desde siempre han pensado que una condena incondicional de la violencia conduce a una condena de lo político en general han dejado sólo desde hace pocos años, más exactamente desde la invención de la bomba de hidrógeno, de tener razón. Al destruir

14.* Corrección manuscrita de: *Presentación:* ¿tiene la política todavía algún sentido?

15.* Corrección manuscrita de: La guerra de aniquilación.

el mundo no se destruye más que una creación humana y la violencia necesaria para ello se corresponde exactamente con la inevitable violencia inherente a todos los procesos humanos de producción [*Herstellung*]. Los instrumentos de violencia requeridos para la destrucción se crean a imagen de las herramientas de la producción y el instrumental técnico siempre los abarca igualmente a ambos. Lo que los hombres producen pueden destruirlo otra vez, lo que destruyen pueden construirlo de nuevo. El poder destruir y el poder producir equilibran la balanza. La fuerza que destruye al mundo y ejerce violencia sobre él es todavía la misma fuerza de nuestras manos, que violentan la naturaleza y destruyen algo natural —acaso un árbol para obtener madera y producir alguna cosa con ella— para formar mundo.

Que poder destruir y poder producir equilibren la balanza no tiene, sin embargo, una validez absoluta. Sólo la tiene para lo producido por el hombre, no para el poco tangible, pero no por ello menos real, ámbito de las relaciones humanas, surgidas de la acción en sentido amplio. Sobre esto volveremos más tarde.[16*] Lo decisivo para nosotros en la situación actual es que también en el mundo propiamente de las cosas el equilibrio entre destruir y reconstruir sólo puede mantenerse mientras la técnica se circunscriba únicamente con el procedimiento de producción, y éste ya no es el caso desde el descubrimiento de la energía atómica, si bien todavía hoy vivimos en general en un mundo determinado por la revolución industrial. Tampoco en éste nos las habernos sólo con cosas naturales, que más o menos transformadas, reaparecen en el mundo creado por los hombres, sino con procesos naturales generados por el hombre mismo mediante la imitación e introducidos directamente en el mundo humano. Es característico de estos procesos que, al igual que un motor de explosión, transcurran esencialmente entre explosiones, es decir, hablando históricamente, entre catástrofes que a su vez impulsan el proceso mismo hacia delante. Hoy nos encontramos en casi todos los ámbitos de nuestra vida en un proceso de este tipo, en que las explosiones y catástrofes, lejos de significar el hundimiento, provocan un progreso incesante cuya problematicidad no podemos por tanto considerar en nuestro contexto. De todas maneras, desde un punto de vista político puede constatarse en el hecho de que el desastre catastrófico de Alemania ha contribuido

16.* Véase *infra* en este fragmento págs. 106, 117 y 129 sig.

esencialmente a hacer hoy de ella uno de los países más modernos y avanzados de Europa, mientras que atrás quedan los países que o bien no están tan exclusivamente determinados por la técnica que el ritmo del proceso de producción y consumo hace provisionalmente superfluas las catástrofes como América, o bien no han pasado por una catástrofe definitivamente destructiva, como Francia. El equilibrio entre producir y destruir no es alterado por la técnica moderna ni por el proceso a que ésta ha arrastrado al mundo humano. Al contrario, parece como si en el curso de dicho proceso ambas capacidades, estrechamente emparentadas, se potenciaran mutua e indisolublemente, de manera que producir y destruir se revelan, incluso llevados a su medida más extrema, como dos fases apenas diferenciables del mismo, en el que —para poner un ejemplo cotidiano— la demolición de una casa es sólo la primera fase de su construcción, y la edificación de la casa misma, puesto que a ésta se le calcula una duración determinada, ya puede incluirse en un proceso incesante de demolición y reconstrucción.

Con frecuencia se ha dudado, no sin razón, de que los hombres en medio de esta progresión necesariamente catastrófica que ellos mismos han desencadenado puedan seguir siendo dueños y señores de su mundo y de los asuntos humanos. Es desconcertante sobre todo la aparición de las ideologías totalitarias, en las cuales el hombre se entiende como un exponente de dicho progreso catastrófico desencadenado por él mismo, exponente cuya función esencial consiste en hacer avanzar el proceso cada vez más rápidamente. Respecto a esta inquietante adecuación no debería olvidarse, sin embargo, que se trata únicamente de ideologías y que las fuerzas naturales que el hombre emplea a su servicio pueden todavía contarse en caballos de vapor,[17*] es decir, en unidades dadas en la naturaleza, tomadas del entorno inmediato del hombre. Que éste consiga duplicar o centuplicar su propia fuerza mediante el aprovechamiento de la naturaleza puede considerarse una violación de ésta si, con la Biblia en la mano, se cree que el hombre fue creado para protegerla y servirla y no al revés. Pero aquí da igual quién sirva o esté predestinado a servir por decisión divina a quién. Lo que es innegable es que la fuerza de los hombres, tanto la productiva como la de la labor, es un fenómeno natural, que la violencia es una posibilidad inherente a dicha fuerza y, por lo tanto, también natural y, finalmente,

17.* En el original: *Pferdekräften*.

que el hombre, mientras sólo tenga que habérselas con fuerzas naturales, permanece en un ámbito terreno–natural al que él mismo y sus fuerzas, en cuanto ser vivo orgánico, pertenece. Esto no varía por el hecho de que utilice su fuerza y la extraída de la naturaleza para producir algo completamente no–natural, a saber, un mundo —algo que sin el hombre, de modo únicamente «natural» no existiría. O, dicho de otro modo, mientras el poder producir y el poder destruir equilibran la balanza todo es en cierta manera todavía normal y lo que las ideologías totalitarias dicen sobre la esclavización del hombre por el proceso que él mismo ha puesto en marcha es sólo un fantasma, ya que los hombres continúan siendo dueños del mundo que han construido y señores del potencial destructivo que han creado.

Pero el descubrimiento de la energía atómica, la invención de una técnica propulsada por energía nuclear podría alterar esta situación, ya que lo que se pone en marcha no son procesos naturales sino procesos que, no siendo terrenales, actúan sobre la Tierra con el fin de producir y destruir mundo. Estos procesos provienen del universo que rodea a la Tierra, y el hombre, al violentarla, ya no se comporta como un ser vivo, sino como un ser capaz de orientarse en el universo —aunque únicamente pueda vivir bajo las condiciones dadas en la Tierra y por la naturaleza. Estas fuerzas universales ya no pueden medirse en caballos de vapor o cualquier otra medida natural y, puesto que no son de naturaleza terrena, podrían destruir la Tierra del mismo modo que los procesos naturales que el hombre maneja pueden destruir el mundo construido por él mismo. El horror que se apoderó de la humanidad cuando supo de la primera bomba atómica fue el horror ante esta fuerza (en el sentido más verdadero de la palabra sobre–natural) procedente del universo, y el número de casas y calles destruidas, así como la cifra de vidas humanas aniquiladas fueron de importancia sólo porque era de una fuerza simbólica inquietante e imborrable que la recién descubierta fuente de energía ya hubiera causado sólo al nacer muerte y destrucción a tan gran escala.

Este horror pronto se mezcló con una indignación no menos justificada y en el momento mucho más palpitante, ya que el poderío de la nueva arma, entonces todavía absoluto, se había comprobado en ciudades habitadas, cuando se hubiera podido ensayar igual de bien y de un modo políticamente no menos efectivo en un desierto o en una isla deshabitada. En esta indignación también se percibía anticipada-

mente algo cuya monstruosa realidad sólo hoy sabemos, es decir, el hecho, que ninguno de los estados mayores de las grandes potencias niega ya, de que en una guerra, una vez puesta en marcha, los contendientes utilizan inevitablemente las armas de que disponen en cada momento. Esto, evidentemente, sólo cuando la guerra ya no tiene una meta y su finalidad ya no es un tratado de paz entre los gobiernos combatientes sino una victoria que comporte la aniquilación como estado —o incluso física— del adversario. Esta posibilidad ya se significó en la Segunda Guerra Mundial al exigirse a Alemania y Japón una capitulación incondicional pero su plena atrocidad sólo se reveló cuando las bombas atómicas sobre Japón demostraron que las amenazas de una aniquilación total no eran charlatanería vacía y que los medios necesarios para ella estaban realmente a mano. Hoy, consecuentemente con el desarrollo de dicha posibilidad, ya nadie duda de que una tercera guerra mundial difícilmente acabará de otro modo que con la aniquilación del vencido. Estamos todos tan fascinados por la guerra total que apenas podemos imaginarnos que la constitución americana o el actual régimen ruso sobrevivieran a la derrota tras una eventual guerra entre Rusia y América. Pero esto significa que en una futura guerra ya no se trataría del logro o la pérdida de poder, de fronteras, mercados y espacios vitales, de cuestiones, en fin, que también podrían obtenerse sin violencia por la vía de la negociación política. Así, la guerra ha dejado de ser la *ultima ratio* de conferencias y negociaciones cuya ruptura causaba el inicio de unas acciones militares que no eran más que la continuación de la política con otros medios. Ahora de lo que se trata más bien es de algo que naturalmente no podría ser nunca objeto de negociaciones: la simple existencia de un país o un pueblo. En este estadio en que ya no se presupone como algo dado la coexistencia de las partes enemigas y sólo se quiere zanjar de modo violento los conflictos surgidos entre ellas la guerra deja de ser un medio de la política y empieza, en tanto que guerra de aniquilación, a traspasar los límites impuestos a lo político y con ello a destruirlo.

Sabido es que esta hoy denominada guerra total tiene su origen en los totalitarismos, con los que está indefectiblemente unida; la de aniquilación es la única guerra adecuada al sistema totalitario. Fueron países gobernados totalitariamente los que proclamaron la guerra total y, al hacerlo, impusieron necesariamente su ley al mundo no totalitario. Cuando un principio de tal alcance hace su aparición en el

mundo es casi imposible limitarlo a un conflicto entre países totalitarios y países no totalitarios. El lanzamiento de la bomba atómica contra Japón y no contra la Alemania de Hitler para la que originalmente había sido construida es una muestra clara de ello. Lo indignante del caso es, entre otras cosas, que Japón era ciertamente una potencia imperialista pero no totalitaria.

Este horror que trascendía todas las consideraciones político-morales y la indignación que reaccionaba política y moralmente tenían en común la comprensión de lo que significaba en realidad la guerra total y la constatación de que ésta era un hecho que atañía no sólo a los países dominados por los totalitarismos y los conflictos generados por ellos sino a todo el mundo. Lo que en principio ya para los romanos y *de facto* en los tres o cuatro siglos que llamamos Edad Moderna* parecía imposible en el corazón del mundo civilizado, a saber, el exterminio de pueblos completos y el arrasamiento de civilizaciones enteras de golpe se había deslizado amenazadoramente otra vez en el terreno de lo posible. Y esta posibilidad, si bien surgida como respuesta a una amenaza totalitaria —en la medida en que ninguno de los científicos habría pensado en construir la bomba atómica si no hubiera temido que la Alemania de Hitler lo hiciera y la utilizara—, se convirtió en una realidad que apenas si tenía nada que ver con el motivo que le había dado vida.

Se sobrepasó pues, quizá por primera vez en la Edad Moderna pero no en la historia en general, una limitación inherente a la acción violenta, limitación según la cual la destrucción generada por los medios de violencia siempre debía ser parcial, afectar sólo a algunas zonas del mundo y a un número determinado de vidas humanas pero nunca a todo un país o un pueblo entero. Pero que el mundo de todo un pueblo fuera arrasado, los muros de la ciudad derruidos, los hombres muertos y el resto de la población vendida como esclava ha sucedido con frecuencia en la historia y sólo en los siglos de la era moderna no ha querido creerse que esto pudiera suceder. Siempre se ha sabido más o menos explícitamente que éste es uno de los pocos pecados mortales de lo político. El pecado mortal o, para no ser patéticos, el cruce de la

* «La Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente la Edad Moderna, que comenzó en el siglo XVIII, terminó al comienzo del XX; políticamente el Mundo Moderno en el que hoy día vivimos nació con las primeras explosiones atómicas». Arendt establece esta distinción en el prólogo a *La condición humana*. [N. del t..]

frontera inherente a la acción violenta es de dos tipos: por un lado la muerte ya no concierne sólo a cantidades más o menos grandes de personas que deberían morir de todos modos, sino a un pueblo y a su constitución política, los cuales son posiblemente inmortales e incluso en el caso de la constitución intencionadamente. Lo que aquí se mata no es algo mortal sino algo posiblemente inmortal. Además, y en estrecha conexión con esto, la violencia alcanza en este caso no sólo a cosas producidas, surgidas a su vez mediante la violencia y por tanto mediante ella nuevamente reconstruibles, sino a una realidad asentada histórico–políticamente en este mundo de cosas producidas, realidad que, puesto que no fue ella misma producida, tampoco puede ser nuevamente restaurada. Cuando un pueblo pierde su libertad como estado, pierde su realidad política aun cuando consiga sobrevivir físicamente.

De lo que se trata aquí, pues, es de un mundo de relaciones humanas que no nace del producir sino del actuar y el hablar, un mundo que en sí no tiene un final y que posee una firmeza tan resistente —a pesar de consistir en lo más efímero que hay: la palabra fugaz y el acto rápidamente olvidado— que a veces, como en el caso del pueblo judío, puede sobrevivir siglos enteros a la pérdida del mundo producido tangible. Ésta es, sin embargo, una excepción, ya que por lo general este sistema de relaciones surgido de la acción, en el que el pasado continúa vivo en la forma de una historia que habla y de la que siempre se habla, sólo puede existir dentro del mundo producido, anidando entre sus piedras hasta que éstas también hablan y, al hacerlo, dan testimonio —aunque se las arranque del seno de la tierra. Este ámbito tan propiamente humano, que da forma a lo político en sentido estricto, puede ciertamente irse a pique pero no ha surgido de la violencia y su designio no es desaparecer por causa de ella.

Este mundo de relaciones no ha nacido por la fuerza o la potencia de un individuo sino por la de muchos que, al estar juntos, generan un poder ante el cual la más grande fuerza del individuo es impotente. Este poder puede ser debilitado por todos los factores posibles, del mismo modo que puede renovarse otra vez a causa de todos los factores posibles; sólo puede liquidarlo definitivamente la violencia cuando es total y, literalmente, no deja piedra sobre piedra ni hombre junto a hombre.

Ambas cosas son esenciales al totalitarismo, que, por lo que respecta a la política interior, no se conforma con amedrentar a los indi-

viduos sino que aniquila mediante el terror sistemático todas las relaciones interhumanas. A él corresponde la guerra total, que no se contenta con la destrucción de unos cuantos puntos concretos militarmente importantes sino que persigue —y la técnica ahora ya le permite perseguirlo— aniquilar el mundo surgido entre los humanos.

Sería relativamente fácil comprobar que las teorías políticas y los códigos morales de occidente han intentado siempre excluir del arsenal de los medios políticos la auténtica guerra de aniquilación; y seguramente sería todavía más fácil demostrar la ineficacia de esas teorías y exigencias. Curiosamente todo aquello que concierne en un amplio sentido al nivel de moralidad que el hombre se impone a sí mismo confirma por naturaleza las palabras de Platón: es la poesía con las imágenes y modelos que crea[18*] lo que «embelleciendo los miles de gestas de los primeros padres forma a la descendencia» (*Fedro*, 245).[26] En la Edad Antigua el gran objeto de estos embellecimientos que tenían, al menos en cuanto a lo político, un valor formativo era la guerra de Troya, en cuyos vencedores los griegos veían a sus antepasados y en cuyos vencidos veían los romanos a los suyos. De este modo unos y otros se convirtieron, como Mommsen solía decir, en los «pueblos gemelos»[27] de la Antigüedad porque la misma gesta les valió a ambos como comienzo de su existencia histórica. Esta guerra de los griegos contra Troya, la cual finalizó con una aniquilación tan completa de la ciudad que su existencia se ha dudado hasta hace poco, se considerada todavía hoy el ejemplo más primigenio de guerra de aniquilación.

Por lo tanto, para una reflexión sobre el significado de ésta, que vuelve a amenazarnos, podemos evocar estos sucesos de la Antigüedad —sobre todo porque mediante la estilización de la guerra de Troya griegos y romanos definieron de un modo a la vez coincidente

18.* En el original: Es connatural a estas cosas, concernientes en un amplio sentído al nivel de la autoimpuesta moralidad del hombre, que para ellas tenga validez lo que Platón decía: es la poesía con las figuras y modelos creados por ella...

26. La cita de Platón (en la traducción de Rudolf Rufener) dice: «El tercer tipo de posesión y de locura proviene de las Musas. Cuando conmueven un alma sensible e íntegra, le inspiran cánticos y otras obras poéticas y al ensalzar así los miles de gestas de los antiguos forma a la posteridad». Platón, *Meisterdialoge: Pbaidon*, *Symposion*, *Phaidros*, Zurich–Stuttgart: Artemis (Die Bibliothek der alten Welt, III/43), 1958, pág. 211.

27. Theodor Mommsen, *Rötnische Geschichte*, ob. cit., vol. I, pág. 3.

y contrapuesto lo que para sí mismos y en cierta medida también para nosotros significa propiamente la política, así como el espacio que ésta[19*] debe ocupar en la historia. En este sentido, es de decisiva importancia que el canto homérico no guarde silencio sobre el hombre vencido, que dé testimonio tanto de Héctor como de Aquiles y que, aunque los dioses hayan decidido de antemano la victoria griega y la derrota troyana, éstas no convierten a Aquiles en más grande que Héctor ni a la causa de los griegos en más legítima que la defensa de Troya. Así pues, Homero canta esta guerra, datada tantos siglos atrás, de modo que, en cierto sentido, o sea en el sentido de la memoria poética e histórica, la aniquilación pueda ser reversible. Esta gran imparcialidad de Homero, que no es objetividad en el sentido de la moderna libertad valorativa, sino en el sentido de la total libertad de intereses y de la completa independencia del juicio de la historia —contra la cual consiste en el juicio del hombre que actúa y su concepto de la grandeza—, yace en el comienzo de toda historiografía y no sólo de la occidental; pues algo así como lo que entendemos por historia no lo ha habido nunca ni en ningún sitio donde el ejemplo homérico no haya sido, al menos indirectamente, efectivo. Se trata del mismo pensamiento que reencontramos en la introducción de Heródoto, cuando dice que quisiera evitar que «las grandes y maravillosas gestas tanto de los helenos como de los bárbaros, cayeran en el olvido»—[28] es decir, un pensamiento que, como Burckhardt observó con razón una vez, «no hubiera podido ocurrírsele a ningún egipcio o judío».[29]

Es bien conocido que los esfuerzos griegos por transformar la guerra de aniquilación en una guerra política no fueron más allá de esta salvación retrospectiva de los aniquilados y abatidos que Homero poetizó, y fue esta incapacidad lo que llevó finalmente al derrumbamiento de las ciudades–estado griegas. Por lo que se refiere a la guerra, la polis griega siguió otros caminos en la definición de lo político. La polis se formó alrededor de la agora homérica, el lugar de reunión y discusión de los hombres libres, donde lo propiamente «po-

19.* En el manuscrito hay un pronombre neutro cuya referencia podría ser a «lo político» en vez de a «la política».

26. Heródoto, I, 1.

27. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, ob. cit., vol. 3, pág. 406.

lítico» —es decir, lo que caracterizaba sólo a la polis y los griegos denegaban a bárbaros y a hombres no libres— se centraba en el hablar sobre algo a y con los demás. A esta esfera se la consideraba bajo el signo de la *peitho* divina, una fuerza de convicción y persuasión que rige sin violencia ni coacción entre iguales y que lo decide todo. Contrariamente, la guerra y la violencia asociada a ella fueron excluidas por completo de lo propiamente político, surgido y válido entre los miembros de una polis; violentamente, se comportaba la polis como un todo frente a otros estados o ciudades–estado pero precisamente entonces se comportaba, según los mismos griegos, «apolíticamente». De ahí que en estos casos se suprimiera necesariamente la igualdad de los ciudadanos, que impedía que nadie mandara ni nadie obedeciera. Precisamente porque una guerra no puede hacerse sin órdenes ni obediencia ni dejando las decisiones al criterio de la convicción, los griegos pensaban que pertenecía a un ámbito no–político [*nicht–politisch*]. Ahora bien, al ámbito político pertenecía fundamentalmente todo aquello que nosotros entendemos por extrapolítico. Para nosotros la guerra no es la continuación por otros medios de la política, sino a la inversa la negociación y los tratados siempre una continuación de la guerra por otros medios: los de la astucia y el engaño.

El efecto de Homero sobre el desarrollo de la polis griega no se agotó sin embargo en esta exclusión, sólo negativa, de la violencia del ámbito político, cosa que únicamente tuvo como consecuencia que las guerras como siempre se realizaran bajo el principio de que el fuerte hace lo que puede y el débil sufre lo que debe.[30] Lo propiamente homérico en el relato de la guerra de Troya tuvo su plena repercusión en la manera en que la polis incorporó a su forma de organización el concepto de la lucha como el modo no sólo legítimo sino en cierto sentido superior de la convivencia humana. Lo que comúnmente se denomina espíritu agonal de los griegos, que sin duda ayuda a explicar (si es que algo así puede explicarse) que en los pocos siglos de su florecimiento encontremos condensada en todos los terrenos del espíritu una genialidad más grande y significativa que en ninguna otra parte, no es solamente el empeño de ser siempre y en todas partes el mejor, afán del que Homero ya habla y que poseía en efecto tanto significa-

30. Véase Tucídides, V, 89 (Melierdiaiog).

do para los griegos que hasta se encuentra en su lengua un verbo para ello: *aristeuein* (ser el mejor), que se entendía no sólo como una aspiración sino como una actividad que colmaba la vida. Esta competencia todavía tenía su modelo en la lucha, completamente independiente de la victoria o la derrota, que dio a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente, o sea, de ser plenamente reales. Lo mismo ocurre con la guerra entre griegos y troyanos, que concede a unos y otros la oportunidad de manifestarse totalmente y a la que corresponde una disputa entre los dioses que otorga su pleno significado al enfurecido combate y que demuestra claramente que hay algo divino en ambos bandos, aun cuando a uno de ellos le esté consagrado la ruina. La guerra contra Troya tiene dos contendientes y Homero la ve con los ojos de los troyanos no menos que con los de los griegos. Este modo homérico de mostrar en todas las cosas dos aspectos que sólo aparecen en la lucha, es también el de Heráclito cuando dice que la guerra es «el padre de todas las cosas».[31] Aquí, la violencia de la guerra en todo su espanto todavía proviene directamente de la energía y la potencia del hombre, que únicamente puede mostrar su fuerza cuando la pone a prueba frente a algo o alguien.

Lo que en Homero aparece todavía casi indiferenciado, la potencia violenta de las grandes gestas y la fuerza arrebatadora de las grandes palabras que las acompañan persuadiendo así a la asamblea de los que miran y escuchan, a nosotros se nos presenta ya claramente dividido en la polis misma entre las competiciones —las únicas ocasiones en que toda Grecia se juntaba para admirar la fuerza desplegada sin violencia— y los debates y discusiones inacabables. En este último caso, las dos caras de todas las cosas, que todavía en Homero se daban en la lucha, caen exclusivamente en el ámbito del hablar, donde toda victoria es ambigua como la victoria de Aquiles y una derrota puede ser tan célebre como la de Héctor. Pero en los debates ya no se trata de dos bandos en que los respectivos oradores se manifiesten como personas, si bien es inherente a todo hablar, por muy «objetivo» que se pretenda, que el hablante aparezca (de un modo difícilmente apre-

31. Heráclito, B53, en: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, 6., edit, por Walther Kranz, vol. 1 (reimpresión Berlín, Weidmann, 1951), pág. 162.

hensible pero no por ello menos insistente y esencial). De la ambivalencia con que Homero versificaba la guerra troyana resulta ahora una multiplicidad infinita de objetos aludidos, los cuales, al ser tratados por tantos en la presencia de otros muchos, son sacados a la luz de lo público, donde están obligados a mostrar todos sus lados. Únicamente en tal completud puede un asunto aparecer en su plena realidad, con lo que debe tenerse presente que toda circunstancia puede mostrarse en tantas facetas y perspectivas como seres humanos implique. Puesto que para los griegos el espacio político–público es lo común (*koinon*) en que todos se reúnen, sólo él es el territorio en que todas las cosas, en su completud, adquieren validez. Esta capacidad, basada en último término en aquella imparcialidad homérica que solamente veía un asunto desde el contraste de todas sus partes, es peculiar de la Antigüedad y hasta nuestros días todavía no ha sido igualada en toda su apasionada intensidad. En tal capacidad también se basan los trucos de los sofistas, cuyo significado para la liberación del pensamiento humano de las ataduras dogmáticas se subestima cuando se los juzga, siguiendo el ejemplo platónico, moralmente. Pero este talento para la argumentación es de importancia secundaria para la constitución de lo político acaecida por primera vez en la polis. Lo decisivo no es que se pudiera dar la vuelta a los argumentos y volver las afirmaciones del revés, sino que se obtuviera realmente la facultad de *ver* los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno percibiera los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo puede ser contemplado y mostrar, a pesar de su mismidad, los aspectos más variados. Esto significa bastante más que la exclusión del propio interés, que sólo se obtiene algo negativo y comporta el riesgo de perder el vínculo con el mundo y la inclinación por sus objetos y asuntos. La facultad de mirar el mismo tema desde los más diversos ángulos reside en el mundo humano, capacita para intercambiar el propio y natural punto de vista con el de los demás junto a los que se está en el mundo y consigue, así, una verdadera libertad de movimiento en el mundo de lo espiritual, paralela a la que se da en el de lo físico. Este recíproco convencer y persuadir, que era el auténtico comportamiento político de los ciudadanos libres de la polis, presuponía un tipo de libertad que no estaba inmutablemente vinculada, ni espiritual ni físicamente, al propio punto de vista o posición.

Su peculiar ideal, su modelo para la aptitud específicamente política está en la *phronesis*, aquel discernimiento del hombre político (del *politikos*, no del hombre de estado, que aquí no existe), que tiene tan poco que ver con la sabiduría que Aristóteles incluso la remarcó como opuesta a la sabiduría de los filósofos. Discernimiento en un contexto político no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas. De esta *phronesis*, la virtud política cardinal para Aristóteles, apenas se ha hablado durante siglos. Es en Kant en quien la reencontramos en primer lugar, en su alusión al sano entendimiento humano como una facultad de la capacidad de juicio. La llama «el modo de pensar más extendido» y la define explícitamente como la capacidad «de pensar desde la posición de cualquier otro»,[32] pero desgraciadamente esta capacidad política kantiana *par excellence* no desempeña ningún rol en el desarrollo del imperativo categórico; pues la validez del imperativo categórico se deriva del «pensamiento coincidente consigo mismo»,[33] y la razón legisladora no presupone a los demás sino únicamente a un yo–mismo [*Selbst*] no contradictorio. La verdad es que en la filosofía kantiana la facultad política auténtica no es la razón legisladora sino la capacidad de juzgar, a la cual es propio poder prescindir de «las condiciones privadas y subjetivas del juicio».[34] En el sentido de la polis el hombre político era en su particular distinción al mismo tiempo el más libre porque tenía en virtud de su discernimiento, de su aptitud para considerar todos los puntos de vista, la máxima libertad de movimiento.

Ahora bien, es también importante tener presente que esta libertad de lo político depende por completo de la presencia e igualdad de derechos de los muchos. Un asunto sólo puede mostrarse bajo múltiples aspectos cuando hay muchos a los que respectivamente aparece desde perspectivas diversas. Donde estos otros e iguales, así como sus opiniones, son suprimidos, por ejemplo en las tiranías, en las que todo se sacrifica al único punto de vista del tirano, nadie es libre y

32. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B158 [Hay trad, cast.]; véase Hannah Arendt, *Das Urteilen: Texte zur Kants Politischer Philosophie* (comp. Ronald Beiner), Múnich–Zürich, Piper, 1985, pág. 60 sig., pág. 95 sig.

33. Kant, ibíd.

34. Ob. cit., B159.

nadie es apto para el discernimiento, ni siquiera el tirano. Además, esta libertad política, que en su figura más elevada coincide con el discernimiento, no tiene que ver lo más mínimo con nuestro libre albedrío ni con la *libertas* romana ni con el *liberum arbitrium* cristiano, hasta el punto de que incluso falta en la lengua griega la palabra para todo esto. El individuo en su aislamiento nunca es libre; sólo puede serlo cuando pisa y actúa sobre el suelo de la polis. Antes de que la libertad sea una especie de distinción para un hombre o un tipo de hombre —por ejemplo para el griego frente al bárbaro—, es un atributo para una forma determinada de organización de los hombres entre sí y nada más. Su lugar de nacimiento no es nunca el interior de ningún hombre, ni su voluntad, ni su pensamiento o sentimientos, sino el espacio *entre*, que sólo surge allí donde algunos se juntan y que sólo subsiste mientras permanecen juntos. Hay un espacio de la libertad: es libre quien tiene acceso a él y no quien queda excluido del mismo. El derecho a ser admitido, o sea la libertad, era un bien para el individuo, bien no menos decisivo para su destino en la vida que la riqueza o la salud.

Por lo tanto, para el pensamiento griego, la libertad estaba enraizada en un lugar, unida a él, delimitada espacialmente, y las fronteras del espacio de la libertad coincidían con los muros de la ciudad, de la polis o, más exactamente, de la agora que ésta rodeaba. Fuera de estas fronteras estaba– por un lado el extranjero, en el que no se podía ser libre porque no se era un ciudadano o, mejor, un hombre político, y por otro el hogar privado, en el que tampoco se podía ser libre, porque no había nadie poseedor de los mismos derechos con quien constituir conjuntamente el espacio de la libertad. El significado de esto último era todavía determinante para el concepto romano —por lo demás tan distinto— de lo que es lo político, la cosa pública, la *res publica* o república. Tanto pertenecía la familia según los romanos al ámbito de lo no–libre que Mommsen tradujo la palabra «familia» sin más ni más como «servidumbre».[35] La causa de esta servidumbre era doble; por un lado el *pater familias*, el padre de familia mandaba él solo como un verdadero monarca o déspota sobre su hogar, el cual, junto con mujer, hijos y esclavos, formaba la «familia». Por lo tanto le faltaban iguales ante los que aparecer en libertad. Por otro

35. Véase Mommsen, *Römische Geschichte*, ob. cit., vol. 1, pág. 3.

lado, en este hogar dirigido por uno solo no se admitía la lucha ni la competencia porque debía constituir una unidad no perturbada por intereses, posturas o puntos de vista contrapuestos. Puesto que se suprimía esa variedad de aspectos, moverse entre los cuales era el auténtico contenido del ser–libre [*Frei–Sein*], del actuar y hablar en libertad. En suma, la falta de libertad era el presupuesto de una unidad compacta, que era tan constitutiva de la convivencia en la familia como la libertad y la lucha lo eran para la convivencia en la polis. El espacio libre de lo político aparece, pues, como una isla, el único lugar en que el principio de la violencia y la coacción es excluido de las relaciones entre los hombres. Lo que está fuera de este pequeño espacio, la familia de un lado y las relaciones de la polis con otras unidades políticas de otro, sigue sometido al principio de la coacción y al derecho del más fuerte. Por eso, según la concepción de la Edad Antigua, el estatus del individuo depende tanto del espacio en que se mueve en cada momento que el mismo hombre, que, como hijo adulto de un romano, «estaba subordinado al padre..., podía ser que, como ciudadano, fuera su señor».[36]

Pero volvamos a nuestro punto de partida. Intentábamos recapacitar acerca de la guerra de aniquilación troyana y el tratamiento que le dio Homero para comprender cómo acabaron los griegos con el elemento aniquilador de la violencia que destruye el mundo y lo político. Es como si hubieran separado la lucha, sin la que ni Aquiles ni Héctor hubieran podido hacer realmente acto de presencia y demostrar quiénes eran, de lo guerrero–militar en que anida originariamente la violencia, haciendo así de la lucha una parte integrante de la polis; y como si hubieran asignado a sus poetas e historiadores la preocupación por la suerte de los vencidos y sometidos en las furiosas guerras. Respecto a esto último hay que considerar sin embargo que eran sus obras, no la actividad de que éstas surgieron, lo que formaba parte a su vez de la polis y lo político —igual que las estatuas de Fidias y otros artistas pertenecían necesariamente al contenido, tangible en el mundo, de lo político y público, mientras que sus autores mismos a causa de su profesión no eran considerados ciudadanos libres e iguales. De ahí que para la tipificación del hombre griego en la polis fuera determinante la figura de Aquiles, el constante impulso por distinguirse, por ser siem-

36. Ob. cit., pág. 71.

pre el mejor de todos y conseguir gloria inmortal. La presencia necesaria de muchos en general y de muchos de igual condición en particular, el lugar homérico de reunión, la agora —que en el caso de la campaña contra Troya sólo pudo surgir porque muchos «reyes» que vivían dispersos en sus haciendas y que eran hombres libres se juntaron para una gran empresa (cada uno con el fin de obtener una gloria sólo posible conjuntamente, lejos del hogar patrio y su estrechez)—, esta homérica conjunción de los héroes; todo esto quedó posteriormente desprovisto de su carácter transitorio y aventurero. La polis sigue completamente ligada a la agora homérica pero este lugar de reunión es ahora permanente, no el campamento de un ejército que tras acabar su cometido se dispersa otra vez y debe esperar siglos hasta que un poeta le conceda aquello a lo que ante los dioses y los hombres tenía derecho por la grandeza de sus gestas y palabras —la gloria inmortal. La polis ahora, en la época de su florecimiento, esperaba (como sabemos por el discurso de Pericles)[37] ser quien se encargara por sí misma de hacer posible la lucha sin violencia y de garantizar la gloria, que hace inmortales a los mortales, sin poetas ni cantores.

Los romanos eran el pueblo gemelo de los griegos porque atribuyeron su origen al mismo acontecimiento, la guerra de Troya; porque no se tenían «por hijos de Rómulo sino de Eneas»,[38] por descendientes de los troyanos (como los griegos sostenían serlo de los aqueos). Por lo tanto derivaban su existencia política conscientemente de una derrota a la que siguió una refundación sobre tierra extranjera, pero no la refundación de algo insólitamente nuevo, sino la renovada fundación de algo antiguo, la fundación de una nueva patria y una nueva casa para los penates, los dioses del hogar regio en Troya, que Eneas había salvado al huir con su padre y su hijo cruzando el mar hacia el Lacio. De lo que se trataba, como nos dice Virgilio en la elaboración definitiva de las estilizaciones griega, siciliana y romana del ciclo de leyendas troyano, era de anular la derrota de Héctor y la aniquilación de Troya: «Otro Paris atizará de nuevo el fuego que arruinó los pináculos de Pérgamo».[39] Esta es la misión de Eneas, desde cuyo

37. Transmitido por Tucídides, II, 41.

38. St. Weinstock, Art. «Penates», en *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, vol. 19 (1938) págs. 417 sigs. y pág. 428.

39. Virgilio, *Aeneis*, VII, 321 sig. [trad. cast.].

punto de vista Héctor, que durante diez largos años impidió la victoria de los Danaos, es el auténtico héroe de la leyenda, y no Aquiles. Pero lo decisivo no es esto sino que en la repetición de la guerra troyana sobre suelo italiano las relaciones del poema homérico se invierten. Si bien Eneas, sucesor a la vez de Paris y de Héctor, atiza de nuevo el fuego por una mujer, no es por Helena ni por una adúltera, sino por Lavinia, su prometida, y si bien, igual que a Héctor, se le enfrenta la furia despiadada y la ira invencible de un Aquiles, es decir Turnus, el cual se identifica explícitamente —«anúnciale a Príamo que también aquí has encontrado a Aquiles»—,[40] cuando se retan, Turnus, o sea, Aquiles, huye y Eneas, o sea, Héctor, le persigue. Y así como Héctor ya en la descripción homérica no sitúa la gloria por encima de todo sino que «cayó un defensor luchando por sus progenitores», tampoco a Eneas puede separarlo de Dido pensar en la magna gloria de las grandes gestas, ya que «el propio encomio no le parece merecedor de fatigas y tormentos»,[41] sino sólo el recuerdo del hijo y los descendientes, la preocupación por la pervivencia de la estirpe y su gloria, que para los romanos significaba la garantía de la inmortalidad terrenal.

Este origen, transmitido primero míticamente y después estilizado más conscientemente, de la existencia política romana a partir de Troya y de la guerra que la rodeó es sin duda de los sucesos más remarcables y emocionantes de la historia occidental. Es como si a la ambivalencia e imparcialidad poética y espiritual del poema homérico le secundara una realidad plena y completa que realizara algo que, de otro modo, jamás se hubiera realizado en la historia y que, aparentemente, tampoco puede realizarse en absoluto, a saber, la plena justicia para los vencidos, no por parte del juicio de la posteridad, que desde y con'Catón siempre puede decir: «victrix causa diis placuit sed victa Catoni»,[42] sino por parte del transcurso histórico mismo. Ya es bastante inaudito que Homero cante la gloria de los vencidos y que incluso muestre en un poema elogioso cómo un mismo

40. Ob. cit., IX, 742.

41. Ob. cit. IV, 232 sig.

42. Extraído de: Lucano, *Pharsalia* (= *Bellum civile*), I, 128. Véase el comentario al uso que Hannah Arendt hace de esta cita en: Hannah Arendt y Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, edit, por Lotte Köhler y Hans Saner, Munich–Zurich, Piper, 1985, pág. 769 sig.

suceso puede tener dos caras y cómo el poeta, al contrario de lo que ocurre en la realidad, no tiene con la victoria de los unos el derecho a derrotar y dar muerte en cierta manera por segunda vez a los otros. Pero que esto también ocurriera en la realidad —y no es difícil explicarse hasta qué punto la autointerpretación de los pueblos forma parte de la realidad si se tiene en cuenta que los romanos, en tanto descendientes de los troyanos, en su primer contacto comprobable con los griegos, se presentaron como los descendientes de Ilión—, esto parece todavía más inaudito; pues es como si en el comienzo de la historia occidental hubiera realmente tenido lugar una guerra que, en el sentido de Heráclito, hubiera sido «el padre de todas las cosas», ya que forzó la aparición de un único proceso en sus dos caras originariamente reversas. Desde entonces ya no hay para nosotros, ni en el mundo sensible ni en el histórico-político, cosa o suceso a no ser que los hayamos descubierto y contemplado en toda su riqueza de aspectos, que nos hayan mostrado todos sus lados, y los hayamos conocido y articulado desde todos los puntos de vista posibles en el mundo humano.

Sólo desde esta óptica romana, en que el fuego es atizado de nuevo para superar la total destrucción, podemos quizá entender la guerra de aniquilación y por qué ésta, independientemente de todas las consideraciones morales, no puede tener ningún lugar en la política. Si es verdad que una cosa tanto en el mundo de lo histórico-político como en el de lo sensible sólo *es* real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible la realidad y garantizar su persistencia. Dicho con otras palabras, el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo.

Si es aniquilado un pueblo o un estado o incluso un determinado grupo de gente, que —por el hecho de ocupar una posición cualquiera en el mundo que nadie puede duplicar sin más— presentan una visión del mismo que sólo ellos pueden hacer realidad, no muere únicamente un pueblo o un estado o mucha gente, sino una parte del mundo —un aspecto de él que habiéndose mostrado antes ahora no podrá mostrarse de nuevo. Por eso la aniquilación no lo es solamente del mundo sino que afecta también al aniquilador. La política, en sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres como con el

mundo que surge entre ellos; en la medida que se convierte en destructiva y ocasiona la ruina de éste, se destruye y aniquila a sí misma. Dicho de otro modo: cuantos más pueblos haya en el mundo, vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el mundo. Cuantos más puntos de vista haya en un pueblo, desde los que mirar un mundo que alberga y subyace a todos por igual, más importante y abierta será la nación. Si por el contrario aconteciera que a causa de una enorme catástrofe restara un solo pueblo sobre la Tierra en que todos lo vieran y comprendieran todo desde la misma perspectiva y vivieran en completa unanimidad, entonces el mundo en el sentido histórico–político llegaría a su fin y los supervivientes, que permanecerían sin mundo sobre la Tierra, no tendrían más en común con nosotros que aquellas tribus faltas de mundo y de relaciones que los europeos encontraron al descubrir nuevos continentes y que recuperaron o descartaron para el mundo humano, sin ser conscientes en definitiva de que eran también hombres. Dicho con otras palabras, sólo puede haber hombres en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie.

Por eso es tan importante que la guerra de Troya, repetida sobre suelo italiano, a la que el pueblo romano remontaba su existencia política e histórica, no finalizara a su vez con una aniquilación de los vencidos sino con una alianza y un tratado. No se trataba en absoluto de atizar otra vez las llamas para invertir el desenlace, sino de concebir un nuevo desenlace para esas llamas. Tratado y *alianza*, según su origen y su concepto, definido con tanta riqueza por los romanos, están íntimamente ligados con la guerra entre pueblos y representan, siguiendo la concepción romana, la continuación por así decir natural de toda guerra. También hay aquí algo homérico o quizás algo con que el propio Homero ya tropezó cuando dio a la leyenda troyana su elaboración definitiva: el reconocimiento de que también el encuentro más hostil entre hombres hace surgir algo en adelante común entre ellos simplemente porque —como dijo Platón— «lo que el agente hace, lo sufre también el paciente» (*Gorgias*, 476),[43] de manera que

43. Véase Platón, *Sämtliche Werke*, ob. cit. (nota 12), vol. 1, pág. 197–283, pág. 231. [trad. cast.].

cuando hacer y sufrir han pasado pueden después convertirse en las dos caras de un mismo suceso. Pero entonces este mismo a causa de la lucha se transforma en algo distinto que se revela sólo a la mirada evocadora y elogiosa del poeta o a la retrospectiva del historiador. Desde un punto de vista político, sin embargo, el encuentro implícito en la lucha sólo puede mantenerse si ésta es interrumpida y de ella resulta un estar juntos distinto. Todo tratado de paz, incluso cuando no es propiamente tratado sino dictado, sirve para regular nuevamente no sólo el estado de cosas previo al inicio de las hostilidades sino también algo nuevo que surge en el transcurso de las mismas y se convierte en común tanto para los que hacen como para los que padecen. Una transformación tal [de la simple aniquilación en algo distinto y permanente][20*] está ya en la imparcialidad homérica, que por lo menos no malogra la gloria y el honor de los vencidos y vincula para siempre el nombre de Aquiles al de Héctor. Pero por lo que respecta a los griegos, dicha transformación del hostil estar juntos se limitó por completo a lo poético y evocador y no fue políticamente efectiva.

Así pues, el tratado y la alianza como concepciones centrales de lo político no sólo son históricamente de origen romano sino esencialmente extraños al ser griego y a su idea de lo que pertenece al ámbito de lo político, es decir, de la polis. Lo que aconteció cuando los descendientes de Troya llegaron a suelo italiano fue, ni más ni menos, que la política surgió precisamente allí donde ésta tenía para los griegos sus límites y acababa, esto es, en el ámbito no entre ciudadanos de igual condición de una ciudad sino entre pueblos extranjeros y desiguales entre sí que sólo la lucha había hecho coincidir. Es cierto que ésta, y con ella la guerra, fue también, como hemos visto, el inicio de la existencia política de los griegos pero únicamente en la medida en que éstos, al luchar, permanecían ellos mismos y se unían para asegurar la conservación definitiva y eterna de la propia esencia. En el caso de los romanos era esta misma lucha la que les permitía conocerse a sí mismos y al antagonista; una vez finalizada no se retraían otra vez sobre sí mismos y su gloria dentro de los muros de su ciudad sino que habían obtenido algo nuevo, un nuevo ámbito político, garantizado por el tratado, en el que los enemigos de ayer se convertían en los

20.* Adición de una frase suprimida a causa de una interpolación.

aliados del mañana. Dicho políticamente, el tratado que vincula a dos pueblos hace surgir entre ellos un nuevo mundo o, para ser más exactos, garantiza la pervivencia de un mundo nuevo, común ahora a ambos, que surgió cuando entraron en lucha y que crearon al hacer y padecer algo igual.

Esta solución de la cuestión de la guerra, sea propiamente romana o bien surgida posteriormente de la rememoración y estilización de la guerra de aniquilación de Troya, es el origen tanto del concepto de ley como de la extraordinaria importancia que ésta y su elaboración tuvieron en el pensamiento político de Roma. Pues la *lex* romana a diferencia e incluso en oposición a lo que los griegos entendían por *nomos*, significa propiamente «vínculo duradero» y, a partir de ahí, tratado tanto en el derecho público como en el privado. Por lo tanto, una ley es algo, que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos. Hacer la ley, este vínculo duradero que sigue a la guerra violenta, está ligado a su vez al hablar y replicar, es decir, a algo que, según griegos y romanos, estaba en el centro de todo lo político.

Lo decisivo es, sin embargo, que sólo para los romanos la actividad legisladora y con ella las leyes mismas correspondían al ámbito de lo propiamente político, mientras que, conforme a la noción griega, la actividad del legislador estaba tan radicalmente diferenciada de las actividades y ocupaciones auténticamente políticas de los ciudadanos de la polis que ni siquiera necesitaba ser miembro de la ciudad sino alguien de fuera a quien se le hiciera un encargo —como a un escultor o a un arquitecto se les puede encargar algo que la ciudad necesita. En Roma al contrario la ley de las doce tablas, por muy influida que pueda estar en los detalles por los modelos griegos, ya no es obra de un hombre individual sino el tratado entre dos partidos en lucha, el patriciado y los plebeyos, lucha que requería el consentimiento de todo el pueblo, aquel *consensus omnium* al que la historia romana siempre atribuía en la redacción de las leyes «un rol incomparable» (Altheim).[44] Para este carácter contractual de la ley es significativo que esta ley fundamental, a la cual se remonta en reali-

44. Franz Altheim, *Römische Geschichte II, 4.*, edic. ampliada y completa, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1953, pág. 232.

dad la fundación del pueblo romano, del *populus Romanus*, no unió a los partidos contendientes en el sentido de que suprimiera la diferencia entre patricios y plebeyos. Justo al contrario la prohibición terminante de los matrimonios mixtos —más tarde abolida— acentuó la separación más explícitamente que antes, sólo que se eludió la enemistad. Pero lo específicamente legal de la normativa en el sentido romano era que en adelante un tratado, un vínculo eterno, ligaba a patricios y plebeyos. La *res publica*, la cosa pública que surgió de este tratado y se convirtió en la república romana se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño. La ley es aquí, por lo tanto, algo que instaura relaciones entre los hombres, unas relaciones que no son ni las del derecho natural, en que todos los humanos reconocen por naturaleza como quien dice por una voz de la conciencia lo que es bueno y malo, ni las de los mandamientos, que se imponen desde fuera a todos los hombres por igual, sino las del acuerdo entre contrayentes. Y así como un acuerdo tal sólo puede tener lugar si el interés de ambas partes está asegurado, así se trataba en el caso de la originaria ley romana de «erigir una ley común que tuviera en cuenta a ambos partidos» (Altheim).[45]

Para valorar correctamente —más allá de todo moralismo, que debe ser secundario en nuestro examen— la extraordinaria fecundidad política del concepto romano de ley, debemos recordar sumariamente la noción griega, tan distinta, de lo que en origen es una ley. Esta, tal como la entendían los griegos, no es ni acuerdo ni tratado, no es en absoluto nada que surja en el hablar y actuar entre hombres, nada, por lo tanto, que corresponda propiamente al ámbito político, sino esencialmente algo pensado por un legislador, algo que ya debe existir antes de entrar a formar parte de lo político propiamente dicho. Como tal es pre-política pero en el sentido de que es constitutiva para toda posterior acción política y todo ulterior contacto político de unos con otros. Así como los muros de la ciudad, con los que Heráclito compara alguna vez a la ley, deben ser construidos antes de que pueda haber una ciudad identificable en su figura y sus fronteras, del mismo modo la ley determina la fisonomía de sus habitantes, mediante la cual se destacan y distinguen de otras ciudades y sus habitantes. La ley es la muralla levantada y producida por un hombre,

45. Ob. cit., pág. 214.

dentro de la cual se abre el espacio de lo propiamente político, en que los muchos se mueven libremente. Por eso Platón invoca también a Zeus, el protector de las fronteras y jalones antes de promulgar sus leyes para la fundación de una nueva ciudad. Esencialmente se trata de trazar fronteras y no de lazos y vínculos. La ley es aquello según lo cual la polis inicia su vida sucesiva, aquello que no puede abolirse sin renunciar a la propia identidad; infringirla es como sobrepasar una frontera impuesta a la existencia, es decir, *hybris*. La ley no tiene ninguna validez fuera de la polis, su capacidad de vínculo sólo se extiende al espacio que contiene y delimita. Exceder la ley y salir de las fronteras de la polis son todavía para Sócrates literalmente uno y lo mismo.

La ley —aunque abarca el espacio en que los hombres viven cuando renuncian a la violencia— tiene en sí misma algo violento, tanto por lo que respecta a su surgimiento como a su esencia. Ha surgido de la producción, no de la acción; el legislador es igual que el urbanista y el arquitecto, no que el hombre de estado y el ciudadano. La ley produce el espacio de lo político y contiene por lo tanto lo que de violento y violentador tiene todo producir.

En tanto que algo hecho, está en oposición a lo natural, lo cual no ha necesitado de ninguna ayuda, ni divina ni humana, para ser. A todo lo que no es naturaleza y no ha surgido por sí mismo, le es propia una ley que lo una cosa tras otra, y entre estas leyes no hay ninguna relación, como tampoco la hay entre lo sentado por ellas. «Una ley», como dice Píndaro en un fragmento célebre (n. 48, Ed. Boeckh), también citado por Platón, «es el rey de todos, mortales e inmortales, y, al hacer justicia, descarga con mano poderosa lo más violento».[46] A los hombres subordinados a él, esta violencia se manifiesta en el hecho de que las leyes ordenan, de que son los señores y comandantes de la polis, donde, si no, nadie más tiene el derecho de ordenar a sus iguales. Por eso las leyes son padre y déspota a la vez, como Sócrates en el *Critón* expone al amigo (50–51),[47] no sólo porque en los hogares de la Antigüedad imperaba lo despótico, que determi-

46. Píndaro (Edición–Tusculum), Fragmento n. 143. La traducción (de Oskar Werner) es la siguiente: «Nomos, der Sterblichen all wie/ Unsterblichen König, er lenkt/ Ais Recht dies fordernd, das Gewaltsame mit/ Allzwingender Hand». Véase Platón, *Gorgias*, en íd., *Sämtliche Werke*, ob. cit., vol. 1, págs. 197–283, págs. 239 sig.

47. Platón, *Kritón*, en id., *Sämtliche Werke*, ob. cit., vol. I, págs. 33–47, pág. 42 sig.

naba también la relación entre padre e hijo —de modo que era natural decir «padre y déspota»—, sino también porque la ley, igual que el padre al hijo, engendraba a los ciudadanos (en todo caso era la condición para la existencia de éstos como lo es el padre para la del hijo) y por eso le correspondía, según el parecer de la polis —aunque Sócrates y Platón ya no opinaran igual—, la educación de los ciudadanos (*Apología* - *Leyes*). Pero puesto que esta relación de obediencia a la ley no tiene ningún fin natural, como sí la del hijo al padre, se puede comparar otra vez a la relación entre señor y esclavos, de manera que el ciudadano libre de la polis era frente a la ley, esto es, frente a las fronteras en cuyo interior era libre y que encerraban el espacio de la libertad, un «hijo y esclavo» para toda la vida. Por eso los griegos, que dentro de la polis no estaban sometidos al mando de ningún hombre, advirtieron a los persas que no menospreciaran su combatividad, pues no temían menos la ley de su polis que los persas al gran rey. Como quiera que se interprete el concepto griego de ley, para lo que ésta en ningún caso sirve[21*] es para tender un puente de un pueblo a otro o, dentro de un mismo pueblo, de una comunidad política a otra. Tampoco en el caso de la fundación de una nueva colonia era suficiente la ley de la metrópoli. Los que se iban a fundar otra polis, necesitaban otra vez un legislador, un *nomothetes*, alguien que sentara las leyes antes de que el nuevo ámbito político pudiera darse por seguro. Es evidente que bajo estas condiciones fundacionales estaba absolutamente excluida la formación de un imperio —incluso siendo cierto que a causa de la guerra con los persas se había despertado una especie de conciencia nacional helénica, la conciencia de la misma lengua y el mismo carácter político para toda la Hélade. Aun en e¿ caso de que la unión de toda la Hélade hubiera podido salvar al pueblo griego de la ruina, la auténtica esencia griega se hubiera malogrado.

Tal vez se aprecie más fácilmente la distancia que separa esta concepción de la ley como el único mando ilimitado en la polis de la de los romanos si se tiene en cuenta que Virgilio tilda a los latinos, a cuya tierra llega Eneas, de pueblo que «sin cadenas ni leyes ... por impulso propio se acoge a los usos de los dioses más antiguos» (VII, 203–204).[48]

21.* En el original: Como quiera que se interprete esta ley según la entendían los griegos, para lo que ésta en ningún caso sirve...

48. Virgilio, *Aeneis*, VII, 203 sig.

En definitiva la ley surge allí sólo porque ahora se trata de establecer un tratado entre los oriundos y los recién llegados. Roma está fundada sobre él, y que la misión de Roma sea «someter a leyes a todo el orbe» (IV, 231)[49] no significa sino fijar todo el orbe a un sistema de tratados del cual únicamente este pueblo, que derivaba su propia existencia histórica de un tratado, era capaz.

Si se quiere expresar esto en categorías modernas, hay que decir que la política de los romanos empezó como política exterior, esto es, exactamente con aquello que conforme al pensamiento griego era absolutamente extrínseco a la política. También para los romanos el ámbito político sólo podía surgir y mantenerse dentro de lo legal, pero este ámbito nacía y crecía solamente allí donde distintos pueblos coincidían. Esta coincidencia es de por sí guerrera, y la palabra latina *populus* significa originariamente «llamamiento a filas» (Altheim).[50] Pero esta guerra no es el fin sino el comienzo de la política, de un nuevo espacio político surgido en un tratado de paz y *alianza*. Este es también el sentido de la «clemencia» romana, tan célebre en la Antigüedad, del *parcere subiectis*, del buen trato a los vencidos, con los que Roma organizó primero las comarcas y pueblos de Italia y después las posesiones extraitálicas. Tampoco la destrucción de Cartago es ninguna objeción a este principio vigente asimismo en la realidad política efectiva, a saber, el de no aniquilar jamás sino siempre ampliar y extender nuevos tratados. Lo aniquilado en el caso cartaginés no fue el poder militar, al cual Escipión ofreció unas condiciones tan incomparablemente favorables tras la victoria romana que el historiador moderno se pregunta si actuó más en su interés que en el de Roma (Mommsen),[51] ni tampoco el competidor comercial en el Mediterráneo sino sobre todo «un gobierno que nunca cumplía su palabra y nunca perdonaba». De este modo encarnaba el auténtico principio político antirromano, principio frente al que la política romana era impotente y que Roma hubiera destruido si no hubiese sido destruido por Roma. En cualquier caso, así o de manera parecida podría haber pensado Catón y con él los historiadores modernos que justifican la destrucción de la ciudad, la única rival de Roma existente entonces a escala mundial.

49. Ob. cit., IV, 231.

50. Altheim, *Römische Geschtchte II*, ob. cit., pág. 71.

51. Mommsen, *Römische Geschichte*, ob. cit., vol. 1, pág. 663.

Como quiera que fuere esta justificación, lo decisivo en nuestro contexto es que precisamente la justificación no formaba parte del modo de pensar romano y no puede haberse impuesto entre sus historiadores. Lo romano hubiera sido dejar subsistir a la ciudad enemiga como contrincante, cosa que intentó el viejo Escipión, que venció a Aníbal;[22*] lo romano era recordar el destino de los antepasados y al igual que Emilio Escipión, el destructor de la ciudad, romper en lágrimas sobre las ruinas de ésta y, presagiando la propia desgracia, citar a Homero: «...[Homero, *Ilíada*, IV, 164 sig.; VI, 448 sig.]...»;[52] finalmente, lo romano era remitir a esta victoria, culminada en una aniquilación que convirtió a Roma en la potencia mundial, el inicio del declive, como casi todos los historiadores romanos hasta Tácito solían. En otras palabras, romano era saber que la existencia del adversario, precisamente porque se ha manifestado como tal en la guerra, debe ser tratada con benevolencia y su vida perdonada —no por compasión para con los demás, sino por mor del crecimiento de la ciudad, que en el futuro debía también abarcar en una alianza a los más extraños. Este modo de ver las cosa determinó a los romanos a decidirse, a pesar de todos sus intereses particulares inmediatos, por conceder la libertad y la independencia a los griegos (aunque con frecuencia tal comportamiento, a la vista de la situación fácticamente existente en las *poleis* griegas, pareció una tontería sin sentido). No porque se quisiera reparar en Grecia el pecado cometido en Cartago sino porque se tenía el sentimiento de que la esencia griega era el verdadero reverso de los romanos. Para éstos era todavía como si Héctor se enfrentara a Aquiles y le ofreciera después de la guerra la alianza. Sólo que mientras, lamentablemente, Aquiles se había hecho viejo y pendenciero.

También aquí sería erróneo aplicar criterios morales y pensar en un sentimiento moral que se extendiera a lo político. Cartago fue la primera ciudad con la que Roma se las hubo, que la igualaba en poder y que al mismo tiempo encarnaba un principio enfrentado al romano. En el caso de Cartago se demostró que el principio político romano del tratado y la alianza no era universalmente válido, que tenía sus límites. Para comprenderlo mejor debemos tener presente que las

22.* En el original: el vencedor de Aníbal.

52. Homero, *Iltas*, IV, 164 sig.; VI, 448 sig. [trad. cast.].

leyes con que Roma organizó primero las comarcas italianas y después los países del mundo, eran tratados no en nuestro sentido sino que aspiraban a un vínculo duradero que implicara por lo tanto una alianza en lo esencial. De esta confederación de Roma, de los *socii*, que integraban casi todos los enemigos vencidos antaño, surgió la *societas* romana, que no tenía nada que ver con sociedad pero sí algo con asociación y la relación entre socios que ésta comporta. A lo que los romanos aspiraban no era a aquel *Imperium Romanum*, a aquel dominio romano sobre pueblos y países, que, como sabemos por Mommsen, les sobrevino y se les impuso más bien contra su voluntad, sino a una *Societas Romana*, un sistema de alianzas instaurado por Roma e infinitamente ampliable, en el cual los pueblos y los países además de vincularse a Roma mediante tratados transitorios y renovables se convirtieran en eternos aliados. En lo que Roma fracasó en el caso de Cartago fue precisamente en el hecho de que lo único posible entre ambas hubiera sido como máximo un tratado entre iguales, una especie de coexistencia hablando en términos modernos, lo que quedaba fuera de las posibilidades del pensamiento romano.

No es ninguna casualidad ni nada atribuible a estrechez mental. Lo que los romanos no conocían ni podían conocer en absoluto debido a la experiencia fundamental que determinó su existencia política desde el principio eran precisamente aquellas características inherentes a la acción que habían llevado a los griegos a contenerla en el *nomos* y a entender por ley no un vínculo o una relación sino una frontera incluyente que no podía excederse. A la acción, precisamente porque por su esencia establece siempre relaciones y vínculos, le es propia allí donde se extiende una desmesura y, como decía Esquilo, «insaciabilidad» tales que sólo desde fuera mediante un *nomos*, una ley en sentido griego, puede mantenerse dentro de unos límites. La desmesura, como decían los griegos, no reside en el hombre que actúa y su *hybris* sino en que las relaciones surgidas de la acción son y deben ser de tal especie que tiendan a lo ilimitado. Toda relación establecida por la acción, al involucrar a hombres que a su vez actúan en una red de relaciones y referencias, desencadena nuevas relaciones, transforma decisivamente la constelación de referencias ya existentes y siempre alcanza más lejos y pone en relación y movimiento más de lo que el agente en cuestión había podido prever. A esta tendencia a lo ilimitado se enfrenta el *nomos* griego circunscribiendo la

acción a lo que pasa entre hombres dentro de una polis y sujetando a ésta todo lo externo con que en su actividad deba establecer vínculos. Sólo así, conforme al pensar griego, la acción es política, es decir, vinculada a la polis y, por lo tanto, a la forma más elevada de convivencia humana. Gracias a la ley que la limita e impide que se disperse en un inabarcable y siempre creciente sistema de relaciones la acción recibe la figura permanente que la convierte en un hecho cuya grandeza, esto es, cuya excelencia, pueda ser conservada y recordada. De este modo la ley se enfrenta a la fugacidad de todo lo mortal, tan peculiar y manifiestamente sentida por los griegos, tanto a la fugacidad de la palabra dicha como a la volatilización de la acción realizada. Los griegos pagaron esta fuerza productora de figuras de su *nomos* con la incapacidad de formar un imperio y no hay duda de que finalmente toda la Hélade sucumbió por este *nomos* de las *poleis*, de las ciudades–estado, que se multiplicaban con la colonización pero no podían unirse y confederarse en una alianza permanente. Pero con igual razón podría decirse que los romanos fueron víctimas de su ley, de su *lex*, merced a la cual establecieron ciertamente alianzas y confederaciones duraderas allí donde fueron pero éstas, al ser en sí mismas ilimitables, les obligaron, contra su voluntad y sin que sintieran ningún tipo de afán de poder, a dominar sobre el globo terráqueo, dominio que, una vez conseguido, únicamente podía volver a desmoronarse. Por eso es natural pensar que con la caída de Roma se destruyó para siempre el punto central de un mundo y con ello tal vez la posibilidad específicamente romana de centrar el mundo entero alrededor de él, mientras que cuando todavía hoy pensamos en Atenas, presuponemos que su decadencia significó la desaparición para siempre, no de un punto central del mundo pero sí sin duda de uno culminante de posibilidades humano–mundanas.

Pero los romanos pagaron su inacabable capacidad de confederación y alianza extensiva y duradera no solamente con un crecimiento tan desmesurado de su imperio que arruinó la ciudad y la Italia dominada por ella. Pagaron —desde el punto de vista político menos catastróficamente pero desde el espiritual no menos decisivamente— con la pérdida de la imparcialidad greco–homérica; con el sentido por lo grande y excelente en todas sus figuras, allí donde se hallara; y con la voluntad de inmortalizarlo mediante su glorificación. La historia y la poesía de Roma, en un sentido exclusivamente romano, nunca entró en

decadencia, al igual que la historia y la poesía de Grecia, en un sentido exclusivamente griego, tampoco;[23*] en el caso de aquellos se trata siempre de exaltar la historia de la ciudad y todo lo que le concierne directamente, o sea, esencialmente su crecimiento y propagación desde su fundación: *ab urbe condita*, o bien, como en Virgilio, de relatar lo que lleva a su fundación, los hechos y travesías de Eneas: *dum conderet urbem*.[53] En cierto sentido podría decirse que los griegos, que aniquilaban a sus enemigos, fueron históricamente más justos y nos transmitieron mucho más sobre ellos que los romanos, que los hicieron sus aliados. Pero también este juicio es falso si se entiende moralmente. Pues precisamente lo específicamente moral en la derrota lo comprendieron magníficamente los vencedores romanos, que incluso se preguntaron en boca de los enemigos vencidos, si no serían «rapiñadores del mundo, cuyo impulso destructivo no encontraría ya nuevas tierras», si su afán de establecer relaciones por doquier y de someter a los demás a la eterna alianza de la ley no indicaría que eran el «único de todos los pueblos que desea con la misma pasión la abundancia y el vacío» de manera que, en todo caso, desde el punto de vista del sometido, podía parecer muy bien que lo que los romanos llamaban «dominio» significara lo mismo que hurtar, matar y robar y que la *pax Romana*, la célebre paz romana, fuera sólo el nombre para el desierto que dejaban atrás (Tácito, *Agrícola*, 30).[54] Pero por impresionantes que puedan parecer tales y parecidas observaciones si se comparan con la patriótica y nacionalista historia moderna, el adversario a que alude sólo es el humano y común reverso de toda victoria, la cara de los vencidos *qua* vencidos. La ocurrencia de que pudiera haber algún otro que igualara a Roma en grandeza y fuera por eso igualmente digno de una historia rememorativa: este pensamiento, con que Heródoto introduce la guerra de los persas, es ajeno a los romanos.

23.* En el original: al igual que la historia y la poesía de los griegos, tampoco.

53. Virgilio, *Aeneis*, I, 5. Respecto al concepto de fundación romano en Hannah Arendt y el significado de Virgilio para su tesis de la natalidad véase Hannah Arendt, *Über die Revolution*, Munich: Piper, 1963, págs. 267 sig. [trad. cast. págs. 213 y sigs.]; véase también el último capítulo «el abismo de la libertad y el novus ordo saeclorum» en: id., *Vom Leben des Geistes: Das Wollen*, Munich, Piper, 1979, págs. 185 sig. [trad. cast. págs. 481 y sigs.]

54. En el capítulo 30 de su *De vita Iulii Agricolae Líber*, en cuya parte principal informa de la campaña militar británica, Tácito destaca el discurso de un jefe militar enemigo ante la batalla del monte Graupio (84 d. C), al que aquí se refiere Arendt.

Consideremos esta peculiar limitación romana como queramos: es indudable que el concepto de una *política* exterior y por tanto la noción de un orden político fuera de las fronteras del propio pueblo o estado es de origen exclusivamente romano. Esta politización romana del espacio entre los pueblos da inicio al mundo occidental, es más, sólo ella genera el mundo occidental *qua* mundo. Hasta los tiempos romanos fueron muchas las civilizaciones extraordinariamente ricas y grandes pero nunca hubo entre ellas un mundo sino un desierto a través del cual, si todo iba bien, se tendían comunicaciones como finos hilos y sendas que cruzaban tierra yerma, pero a través del cual, si las cosas iban mal, proliferaban las guerras y se arruinaba el mundo existente. Estamos tan habituados a entender la ley y el derecho en el sentido de los diez mandamientos y prohibiciones, cuyo único sentido consiste en exigir la obediencia, que fácilmente dejamos caer en el olvido el originario carácter espacial de la ley. Cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos movernos en libertad. Lo que queda fuera de él no tiene ley y, hablando con exactitud, no tiene mundo; en el sentido de la convivencia humana es un desierto. Es esencial a las amenazas de la política interior y exterior con que nos enfrentamos desde el advenimiento de los totalitarismos que hagan desaparecer de ella a lo propiamente político. Si las guerras son otra vez de aniquilación entonces ha desaparecido lo específicamente político de la política exterior desde los romanos, y las relaciones entre los pueblos han ido nuevamente a parar a aquel espacio desprovisto de ley y de política que destruye el mundo y engendra el desierto. Pues lo aniquilado en una guerra de este tipo es mucho más que el mundo del rival vencido; es sobre todo el espacio entre lbs combatientes y entre los pueblos, espacio que en su totalidad forma el mundo sobre la Tierra. Y para este mundo *entre* [*Zwischenwelt*], que debe su surgimiento no al producir sino al actuar de los hombres, no es válido lo que decíamos al principio de que así como ha sido aniquilado por mano humana puede ser producido otra vez por ella. Pues el mundo de relaciones que surge de la acción, de la auténtica actividad política del hombre, es en verdad mucho más difícil de destruir que el mundo producido de las cosas, en que el productor y creador es el único señor y dueño. Pero si este mundo de relaciones se convierte en un desierto, la ley del desierto ocupa el lu-

gar de las leyes de la acción política, cuyos procesos dentro de lo político son reversibles sólo muy difícilmente, y este desierto entre hombres desencadena procesos desertizadores, fruto de la misma desmesura inherente a la libre acción humana que establece relaciones. Conocemos procesos tales en la historia y que sepamos apenas ninguno pudo detenerse antes de arrastrar a la ruina a un mundo entero con toda su riqueza de relaciones.

d) *Presentación: El sentido de la política*

§ 1 ¿Tiene la política todavía algún sentido?

Esta pregunta se plantea inevitablemente a quien empieza hoy día a reflexionar sobre la política. La época de guerras y revoluciones que Lenin presagió a nuestro siglo y que ahora realmente vivimos ha convertido en una medida apenas reconocida hasta la fecha los acontecimientos políticos en un factor básico del destino personal de todos los hombres sobre la tierra. Pero este destino, allí donde ha hecho completo efecto arrastrando realmente a los hombres al torbellino de los acontecimientos, ha sido una desgracia. Y para esta desgracia que la política ha traído y para la todavía más grande que amenaza a la humanidad entera no hay ningún consuelo, ya que es evidente que las guerras en nuestro siglo no son «tempestades de acero»[55] que purifiquen el aire político ni una «continuación de la política con otros medios»[56] sino enormes catástrofes que pueden transformar el mundo en un desierto y la Tierra en materia sin vida. Por otra parte, si se considera seriamente las revoluciones, como Marx, «locomotoras de la historia»[57] difícilmente han mostrado éstas nada con más claridad que el hecho de que tal tren de la historia se precipita a un abismo, y que las revoluciones —lejos de acabar con la desgracia— sólo aceleran temiblemente el ritmo de su despliegue.

Las guerras y las revoluciones, no el funcionamiento de los regímenes parlamentarios y los partidos democráticos, constituyen las

55. Alusión al libro, aparecido en 1920 *In Stahlgewittern. Aus iem Tagebuch eines Stoßtruppführers*, en que Ernst Jünger relata sus vivencias del frente occidental (1915-1918) a la manera del «realismo heroico», que él hizo célebre, [trad. cast.].

56. Carl von Clausewitz, *Vom Kriege (1832-1834)*, Reimpresión Munich: Dt. Biiiothek, 1984, pág. 35: «Así pues, vemos que la guerra no es meramente un acto político sino un verdadero instrumento político, *una continuación de la relación política, una realización de la misma con otros medios*». Véase también ob. cit. pág. 465.

57. Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich* en: *Karl-Marx— Ausgabe: Werke, Scbriften, Briefe*, ed. por Hans-Joachim Lieber, 7 vols., Stuttgart: Cotta, vol. III/1 (1960), págs. 121-245, págs. 216.

experiencias políticas fundamentales de nuestro siglo. Si se las pasa por alto es como si no se hubiera vivido en absoluto en un mundo que es el nuestro. Comparados con ellas, comparados con los verdaderos retrocesos que provocaron en nuestro mundo y que todavía podemos constatar diariamente, aquellos que resuelven tan bien como pueden los asuntos cotidianos del gobierno y se encargan entre las catástrofes de poner orden en los asuntos humanos nos recuerdan a aquel oficial de caballería junto al lago de Constanza; y podemos muy bien llegar a pensar que sólo los que por cualquier motivo no están particularmente enterados de las experiencias fundamentales de la época son todavía capaces de cargar con el lastre de un riesgo del cual saben tan poco como el oficial de caballería del lago a sus pies.[58]

Las guerras y las revoluciones tienen en común estar bajo el signo de la violencia. Si ellas son las experiencias políticas fundamentales de nuestro tiempo, entonces nos movemos esencialmente en el campo de la violencia y por este motivo estamos inclinados a equiparar acción política con acción violenta. Esta equiparación puede ser funesta porque en las circunstancias actuales lo único que puede derivarse de ella es que la acción política acabe por no tener sentido, pero a la vez es muy comprensible, ya que a la violencia le ha correspondido en efecto un rol importantísimo en la historia de todos los pueblos de la humanidad. Es como si en nuestro horizonte experiencial hubiéramos hecho balance de todas las experiencias del hombre con la política.

Una de las características principales de la acción violenta es que necesita de medios materiales e incorpora al contacto entre los hombres instrumentos que sirven para coaccionar o matar. El arsenal de estos instrumentos son los medios de violencia, que como todos los medios sirven para conseguir un fin, sea la autoafirmación en el caso de la defensa sean la conquista y el dominio en el caso del ataque. En cuanto a una revolución, el fin puede ser la destrucción de un cuerpo político, el restablecimiento de uno pretérito o, por último, la construcción

58. Alusión a una historia popular sobre un jinete que, en su fogoso avance, no se da cuenta de que cabalga sobre el lago helado y cubierto de nieve de Constanza. Cuando llega a la otra orilla y se da cuenta, al ser consciente del peligro que ha corrido, se muere. Véase la balada «Der Reiter und der Bodensee» de Gustav Schwab, en, íd., *Gedichte*, edic. revisada y corregida con una introducción biográfica de Gotthold Klee, Gütersloh: Bertelsmann, 1882, págs. 270–273. — Agradezco la indicación sobre la fuente a la doctora Lotte Köhler.

de uno nuevo. Estos fines no son lo mismo que las metas, que es lo que en la acción política siempre se persigue; las metas de una política nunca son sino líneas de orientación y directrices[24*] que, como tales, no se dan por fijas sino que más bien varían constantemente su configuración al entrar en contacto con las de los otros, que también tienen las suyas. Sólo cuando la violencia se interpone con su arsenal de instrumentos en el espacio entre los hombres, recorrido hasta entonces por la mera habla desprovista de todo medio tangible, las metas de una política se convierten en fines tan inmutables como el modelo según el cual un objeto cualquiera es producido, y que igual que él determinan la elección de los medios, los justifican e incluso los santifican. Aunque una acción política que no está bajo el signo de la violencia no alcance sus metas —y propiamente no las alcanza nunca— no puede decirse que no tenga ningún fin o ningún sentido. En cuanto a los fines no era lo que perseguía, sino que se atenía con más o menos éxito a metas; y sí tiene un sentido, ya que sólo mediante el hablar y el replicar —entre hombres, pueblos, estados y naciones— surge y se mantiene en la realidad el espacio en que todo lo demás ocurre. Lo que en lenguaje político se denomina ruptura de relaciones sacrifica este espacio, y toda acción con medios de violencia destruye primero este espacio *entre* antes de aniquilar a aquellos que viven más allá de él.

Por lo tanto en política debemos diferenciar entre fin, meta y sentido. El sentido de una cosa, a diferencia del fin, está siempre encerrado en ella misma y el sentido de una actividad sólo puede mantenerse mientras dure esta actividad. Esto es válido para todas las actividades, también para la acción, persigan o no un fin. Con el fin de algo ocurre precisamente lo contrario; sólo hace su aparición en la realidad cuando la actividad que la creó ha llegado a su término —exactamente igual como la existencia de cualquier objeto producido comienza en el momento en el que el productor le da el último retoque. Finalmente, las metas a que nos orientamos,[59] establecen los cri-

24*. En el original: direcciones.

59. Originalmente el texto continuaba como sigue:

... y en las que se inspira nuestra acción, tienen en común con los fines que ambos yacen fuera de la acción y tienen una existencia independiente de la actividad que les corresponde; tienen en común con el sentido que su existencia es mucho menos tangible que un fin, aunque también pueden perdurar tras la culminación de toda actividad particular.

Si fuera verdad que la acción política persigue fines y debe ser juzgada según su finali-

teños conforme a los que debe juzgarse todo lo que se hace; sobrepasan o transcienden el acto en el mismo sentido en que toda medida transciende aquello que tiene que medir.

A estos tres elementos de toda acción política —el fin que persigue, la meta vagamente conocida a que se orienta y el sentido que se manifiesta en ella al ejecutarse— se añade un cuarto que, aun sin ser nunca el impulso inmediato de la acción es lo que propiamente la pone en marcha. A este cuarto elemento quiero llamarle el principio de la acción siguiendo a Montesquieu, quien lo descubrió por primera vez en su discusión de las formas de estado en el *Esprit des lots*. Si se quiere entender este principio psicológicamente, puede decirse que se trata de una convicción fundamental que divide a los grupos de hombres entre sí. Tales convicciones fundamentales, que han tenido un rol en el curso de la acción política, se nos han transmitido en gran número, aunque Montesquieu sólo reconoce tres —el honor en las monarquías, la virtud en las repúblicas y el temor en la tiranía. Entre estos principios pueden también fácilmente contarse la gloria tal como la conocemos en el mundo homérico o la libertad tal como la encontramos en la Atenas de la época clásica o la justicia pero también la igualdad si la entendemos como la convicción de la originaria dignidad de todos los que tienen aspecto humano.

Tendremos que hablar más tarde del extraordinario significado de estos principios que mueven al hombre a la acción y de los que ésta se nutre constantemente.[60] Pero aquí, para evitar malentendidos, ya debemos señalar una dificultad. Los principios que inspiran la acción no solamente no son los mismos en las diversas formas de gobierno y épocas de la historia: más bien lo que era principio de la acción en un período puede convertirse en meta a que orientarse en otro o también en fin que perseguir. Así, por ejemplo, la gloria inmortal fue el principio de la acción sólo en el mundo homérico pero permaneció durante toda

dad, entonces la política no trataría de cosas políticas en sí mismas sino tan superiores a ella como todos los fines deben serlo a los medios gracias a los cuales han sido posibles. Además resultaría que la acción política finalizaría cuando consiguiera su fin y que la política en general, sí realmente debiera —puesto que es un medio— conseguir fines no-políticos para justificar su existencia, tendría que desaparecer en algún momento de la historia de la humanidad. Este pasaje se encuentra al dorso de la página señalada con «ad 4» (=022398).

60. Esta podría ser una referencia al planeado capítulo «Pluralidad en las formas de estado».

la Antigüedad como una meta a que orientarse y de acuerdo con la cual juzgar las acciones. Así, la libertad, para poner otro ejemplo, puede ser un principio, como en la polis ateniense, pero puede también ser un criterio para valorar, en una monarquía, si el rey ha sobrepasado los límites de su poder, y en tiempos de revolución puede convertirse muy fácilmente en un fin que se crea poder perseguir directamente.

Para nosotros es suficiente hacer constar que, cuando a la vista de la penuria que los acontecimientos políticos han traído al hombre preguntamos si la política tiene todavía algún sentido, imprecisamente y sin darnos cuenta de los diversos significados posibles de este interrogante, siempre estamos preguntando a la vez toda una serie de cuestiones de otro tipo. Las preguntas que vibran en la que marcó nuestro punto de partida son: *Primero*. ¿Tiene la política todavía algún fin? Lo que quiere decir: ¿son los fines que la acción política persigue merecedores de los medios que puedan emplearse en determinadas circunstancias para su consecución? *Segundo*. ¿Hay todavía en el campo de lo político metas en virtud de las cuales podamos orientarnos confiadamente? Y si las hubiere, ¿no son sus criterios completamente impotentes y utópicos, de manera que toda empresa política, una vez puesta en marcha, no se preocupa más de metas y criterios sino que sigue un curso inherente a ella que nada externo puede detener? *Tercero*. ¿No es la acción política, al menos en nuestro tiempo, precisamente una muestra del fallo de todos los principios, de manera que, en vez de proceder de uno de los muchos orígenes posibles de la convivencia humana y alimentarse de sus profundidades, más bien se adhiere oportunistamente a la superficie de los acontecimientos cotidianos y se deja llevar por ellos en múltiples direcciones, elogiando hoy siempre lo contrario de lo que ayer sucedió? ¿No ha conducido la acción misma al absurdo sacudiendo con ello también los principios u orígenes que quizá previamente la pusieron en marcha?

§2 [25*]

Éstas son las preguntas que se plantean inevitablemente a cualquiera que empiece a reflexionar sobre la política en nuestro tiempo. Formuladas así no pueden responderse; son preguntas en cierta ma-

25.* No hay título para este apañado.

nera retóricas o exclamativas, que necesariamente permanecen atrapadas en el marco de experiencia que las origina, el cual está determinado y delimitado por las categorías y representaciones de la violencia. Es esencial al fin que justifique los medios necesarios para conseguirlo. Pero, ¿qué fin podría justificar los medios que tal vez aniquilarían a la humanidad y a la vida orgánica sobre la Tierra? Es esencial a las metas delimitar tanto los fines como los medios, protegiendo de esta manera a la acción del peligro inherente a ella de la desmesura. Pero si esto es así, entonces las metas ya han fallado antes de que fuera evidente que la acción sujeta a fines había resultado no tener ningún fin; pues, de ser así, no hubiera podido suceder nunca que los medios de violencia de que disponen hoy las grandes potencias, y que en un futuro no lejano pueden estar en poder de todos los estados soberanos, se pusieran al servicio de la acción política.

Donde la extraordinaria limitación del horizonte experiencial en que la política nos es accesible según las experiencias de nuestro siglo se muestra más claramente es en el hecho de que involuntariamente, tan pronto nos persuadimos de la falta de fines y metas de la acción, estamos dispuestos a cuestionarnos el sentido de la política en general. La pregunta por los principios de la acción ya no alienta nuestro pensamiento sobre la política desde que la cuestión por las formas de gobierno y por la mejor forma de convivencia humana ha caído en el silencio, esto es, desde las décadas de la revolución americana a principios del siglo XVIII, durante las cuales se discutieron vivamente las posibles ventajas y desventajas de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia, o de cualquier forma de gobierno que como república pudiera unificar elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos. Y la pregunta por el sentido de la política, es decir, por los contenidos permanentes y dignos de recuerdo que sólo pueden manifestarse en la convivencia política y en la acción conjunta, no se ha tomado apenas en serio desde la antigüedad clásica. Preguntamos por el sentido de la política pero aludimos a sus fines y metas y sólo los llamamos su sentido porque literalmente ya no creemos en un sentido. Es por eso que tendemos a hacer que los diferentes elementos posibles de la acción coincidan y a creer que una diferenciación entre fin y meta, principio y sentido no sería sino rizar el rizo.

Nuestra falta de disposición a hacer diferenciaciones no impide naturalmente que las diferencias existentes fácticamente se impongan

en la realidad; sólo nos impide concebir adecuadamente lo que realmente sucede. Fines, metas y sentido de las acciones son tan poco idénticos entre ellos que en una misma acción podrían caer en unas contradicciones tales que precipitarían a los propios agentes a dificilísimos conflictos y envolverían[26*] a los futuros historiadores, encargados de explicar fielmente lo acontecido, en infinitas disputas interpretativas. Por lo tanto, el único sentido que una acción con los medios de violencia puede manifestar y hacer visible en el mundo es el inmenso poder que tiene la coacción en el trato de los hombres entre ellos, y esto completamente al margen de los fines para los que la violencia fue empleada. Aunque el fin sea la libertad, el sentido encerrado en la acción misma es la coacción violenta; de este conflicto real al máximo surgen entonces aquellas paradojas que nos son tan familiares a través de la historia de las revoluciones: que deba obligarse al hombre a la libertad o que se trate —en palabras de Robespierre—[61] de oponer al despotismo de la monarquía la tiranía de la libertad. La meta es lo único que puede eliminar o al menos suavizar este conflicto mortal entre sentido y fin inherente tanto a las guerras como a las revoluciones. Pues la meta de toda violencia es la paz —la meta pero no el fin, esto es, aquello según lo cual todas las acciones violentas particulares en el sentido de las célebres palabras de Kant (no puede permitirse que en una guerra suceda lo que haría imposible la subsiguiente paz)[62] deben juzgarse. La meta no está encerrada en la acción misma pero tampoco yace en el futuro como el fin. Si debe ser realizable debe permanecer siempre presente —precisamente porque no se ha realizado. En el caso de la guerra, la función de la meta es sin duda poner coto a la violencia; pero entonces entra en conflicto con los fines, cuya consecución movilizó a los medios de violencia; pues estos fines se podrían alcanzar mejor y más rápidamente si se diera libre curso a los medios, o sea, si

26.* En el original: confundirían.

61. Probablemente se alude a la frase de Robespierre: «Le gouvernement de la revolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie». A esta frase del discurso de Robespierre ante la Convention Nationale del 5 de febrero de 1794 se refiere Hannah Arendt en otros lugares de su obra. Véase Robespierre, *Oeuvres*, edit, por Laponneraye, vol. 3 (Reimpr. en Nueva York, Franklin, 1970), págs. 539–567, pág. 550; véase Arendt, *Über die Revolution*, ob. cit., pág. 75, pág. 266.

62. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B12: «Ningún estado debe permitirse en guerra con otro hostilidades tales que hagan imposible la confianza mutua en la futura paz...».

los medios se organizaran correspondiendo a los fines. El conflicto entre meta y fin surge porque es esencial al fin degradar a medio todo lo que le sirve y rechazar como inútil todo lo que no le sirve. Pero, ya que toda acción violenta se da en el sentido de la categoría medios–fines, no es ningún problema que una acción que no reconoce la meta de la paz —y las guerras desencadenadas por los totalitarismos han situado en el lugar de la paz la conquista o el dominio del mundo— se manifieste en el campo de la violencia siempre como superior.

Puesto que nuestras experiencias con la política se han dado sobre todo en el campo de la violencia, nos parece natural entender la acción política según las categorías del coaccionar y ser coaccionado, del dominar y ser dominado, pues en ellas se hace patente el auténtico sentido de todo acto violento. Tendemos a considerar la paz, que como meta debía mostrar los límites de la violencia y poner coto a su marcha aniquiladora, como algo que procede de un ámbito transpolítico y debe mantener a la política misma dentro de sus fronteras —igual que tendemos a saludar los períodos de paz que también en nuestro siglo se han abierto entre las catástrofes como aquellos lustros o décadas en que la política nos ha concedido un respiro. Ranke acuñó una vez la expresión del primado de la política exterior[63] y no puede haber pensado en otra cosa que en la prioridad que ante todas las demás preocupaciones debe dar el estadista a la seguridad de las fronteras y a la relación de las naciones entre sí porque de éstas depende la mera existencia de estado y nación. Sólo la guerra fría, se está tentado de decir, nos ha enseñado lo que significa en realidad el primado de la política exterior. Ya que si ésta, o, mejor, el peligro que siempre acecha en las relaciones internacionales, son los únicos objetos relevantes de la política, entonces se ha vuelto del revés ni más ni menos que lo que decía Clausewitz de que la guerra es la continuación de la política con otros medios, de modo que la política se convierte ahora en una continuación de la guerra y los medios de la astucia sustituyen transitoriamente a los de la violencia. Y quién podría negar que las condiciones de la carrera armamentista en que vivimos y estamos obligados a vivir, sugieren al menos que lo que dijo Kant respecto a no permitir que ocurriera nada durante la guerra que hiciera imposible más tarde la paz, se ha invertido y vivimos en una paz que no permite que suceda nada que haga imposible una guerra.

63. Véase *supra*, nota 21.

Segunda parte

DOCUMENTOS PARA EL PROYECTO «INTRODUCCIÓN A LA POLÍTICA»

Primer documento
Ideas principales y estructura: notas manuscritas de Hannah Arendt

[022380]

Introducción a la política

Es difícil decir qué sea la política. Ante tales cuestiones estamos habituados a dirigirnos a los filósofos, los cuales, por ejemplo, saben mejor qué es la naturaleza que los científicos. De este modo presuponemos que el filósofo habla por todos los hombres, que, aunque no tenga con la naturaleza una relación distinta a la de los demás, ha reflexionado sobre ella mejor y más profundamente.

Ahora bien, ¿ocurre lo mismo con la política? *La enfermedad profesional de los filósofos*. Tienen una prevención contra ella, y no podemos creerlos tan ciegos o confiar en que lo hacen lo mejor posible. Por otro lado: ¿quién, si no los filósofos, quién debe darnos información?

Pero los filósofos hablan por todos los hombres, por lo tanto, su prejuicio es un prejuicio humano. En tanto que realmente humanos, todos tenemos un prejuicio contra la política.

Comparemos la falta de calidad de la antropología kantiana —¡¿qué es el hombre?!— con la falta de realismo de los *Nomoi*[27*] de Platón.

27.* Griego en el original.

[022381]

Introducción a la política

Prólogo o primer párrafo: una encuesta reveló: el punto central es «la preocupación por el hombre». El hombre se preocupa por sí mismo. (Descubrimiento del Sí–mismo.) Así desde el comienzo de la Era Moderna. En contra: el punto central de toda política es la preocupación por el *mundo*. El desierto y los *oasis*. El peligro de llevar el desierto al oasis. La descolocación del mundo. La política se propone el cambio o el mantenimiento o la fundación del mundo.

Los únicos que todavía creen en el mundo son los artistas —la duración de la obra de arte refleja el carácter duradero del mundo. No pueden permitirse la alienación del mundo. El peligro es arrastrarlos a la descolocación, o sea, desertizar los oasis. Por otra parte el solo hecho del arte muestra que el hombre es lo único que ha quedado intacto. De no ser así, no tendríamos ningún arte, solamente *kitsch*.

La alienación del mundo de la Edad Moderna ha penetrado en la política con Marx, que habla de la alienación del hombre de sí mismo. Lo decisivo es que Marx únicamente quería cambiar el mundo para liberar al hombre, para liberarlo del mundo. El hombre debía tener tanto tiempo como fuera posible para sí mismo, para el desarrollo de su sí–mismo; éste era el concepto de libertad. Éste el humanismo marxiano.

Las ideologías — ni sustitutivas de la religión ni de la política, siempre y cuando lo sustitutivo todavía debe tener algo que ver con lo sustituido.

Desierto: Cuando la amenaza es la exterminación de la vida orgánica la preocupación ya no es el hombre.

El descubrimiento kantiano de lo público y la pluralidad de mano de lo *bello*. En lo bello, sin embargo, aparece *el mundo*, no la *humanidad* sino el mundo habitado por el hombre —

[022382]

Introducción a la política

Las experiencias fundamentales de la Antigüedad: polis – fundación – exilio y regreso del exilio

Filosofía – política: Tanto en Parménides como en Heráclito ya la pretensión de saber lo que la pluralidad de los hombres nunca podían saber, lo inaudito, lo extraño a la multitud. En este sentido Parménides formula las opiniones aparentes de la multitud de un modo que resuena en Heráclito — filósofos entre ellos. «Tiranos espirituales» 653.[28*]

Juzgar: la imposibilidad de subsumir lo individual — Kant. Subsumir: no filosófica sino científicamente. Alcanzar lo individual: éste es el objetivo de la política. Expresado kantianamente: el problema —que, según Jaspers, lo desvió a la doctrina y que, en cualquier caso, dejó sin resolver— era el «paso de lo a priori a lo posteriori» y el término medio es en Kant el «esquema de la imaginación» (véase rebasar el entendimiento, el subsumir, se realiza en el «juicio reflexionante»). Juicio reflexionante: Jaspers 477:[29*] «tenemos una experiencia de lo particular y lo pensamos bajo el supuesto de un universal no conocido» (contra: subsumir, donde partimos de lo universal = juicio determinante).

[022383]

Sobre el concepto de dominación: El *rex* romano, a diferencia del *basileus*,[30*] *estaba* realmente construido análogamente a la familia y por eso se le odiaba tanto en la Roma republicana. Otra vez la conversión en imperio se realizó en el sentido de la *regresión*.

El estar sometido a leyes no altera para nada tal omnipotencia. Esto es lo que distingue al rey del tirano. Legislar sin actuar ni ejercer no es acción política y no confiere por lo tanto ningún poder. (?) También al rey se le considera un obediente —obedece las leyes (Mommsen, 64–74).[31*]

28.* La cifra se refiere a Karl JASPERS, *Die großen Pkilosophen: Erster Band*, Munich, Piper, 1957, pág. 653.

29.* Ob. cit., pág. 477.

30.* En griego en el original y, como *rex*, sin comillas.

31.* Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, 3 vols., 5. edic, Berlín Weidmann, 1868–1870, vol. 1.

Sobre juzgar: juzgar según precedentes y sólo en su defecto según fundamentos — lo particular tratado como universal.

Del desierto y los oasis: si salimos del arte, de los oasis, para aventurarnos en el desierto, o mejor, para hacer retroceder al desierto, podemos apelar a Kant, cuya auténtica filosofía *política* se encuentra en la KU [Crítica del Juicio] y se inspira en el fenómeno de lo bello.

[022384]

Introducción a la política:

Distribución:

1. Cap. De los instruidos y sus detractores. El prejuicio de los instruidos: La política o es dominación o es cuidado de la existencia. Contra el prejuicio: reflexión histórica: la política no ha sido en absoluto siempre dominación —romanos, *rex*, reyes homéricos, Heródoto; y en absoluto siempre cuidado de la existencia: la política comenzaba donde acababa la preocupación por la vida. De ahí la virtud cardinal: la valentía. Aquiles y Maquiavelo.

Además, históricamente ambos prejuicios van juntos. En el ámbito del cuidado de la vida: dominación. El *rex* y la regresión romana.

El prejuicio fundamental: que siempre ha habido política. En contra, Aristóteles, en definitiva el origen de la *palabra*.

Siempre existiría la necesidad de la vida, la cual a su vez obligaría a los hombres a dividirse entre los que obedecen y los que mandan. Por mor de la vida: guerra contra todos. Por mor de la seguridad: dominación. Por lo tanto, *point of reference*: la vida. El prejuicio es que la política sea una necesidad vital.

Desde un punto de vista histórico, por lo tanto, no todos los períodos son igualmente significativos para la política. Donde preocupación por la vida: ninguna política. Prepolítica.

Las experiencias fundamentales de la política en occidente: Polis — Res publica — Exilio (Moisés) ninguna repetible — los judíos lo intentan — pero sólo en ellos un conocimiento posible.

Hemos resuelto el problema de la vida. — ¿Y ahora qué? Sólo aho–

ra se puede entre todos construir un mundo contra la muerte — o contra «echar a perder el día» (Mommsen).[32*]

[022385]

2. Cap. Los prejuicios filosóficos: contra la pluralidad, el estar juntos, y contra las *opiniones*. Aquí mucho más seriamente porque no un prejuicio sobre la política sino una condena de lo que la política es de hecho.

Origen histórico en Platón — Sócrates. El estar–consigo–mismo frente al unos–con–otros de las opiniones. El actuar no aparece. La postura del filósofo y el político. (Prejuicio más débil donde el filósofo no Dios, como en los países anglosajones.)

3. Cap. La posición socrática: el único filosofar, que tiene lugar públicamente. En contra, la Academia.

Presupuesto: que yo, cuando estoy conmigo mismo (= pensar) soy dos y no uno. La pluralidad penetra en la soledad. Por eso: no contradecirse — lógica y éticamente (La virtud es enseñable — sin duda, como todos los colectivos políticos atestiguan: lo que no es enseñable es el bien). Sócrates: sé como quisieras parecer, parte de lo público de su apariencia y brillo. Maquiavelo: parece lo que quisieras ser: parte del ser (ante Dios pero sin Dios: vanidad. Pues nadie puede «ser» sin alguien que mire. Esta es la mundanidad del hombre).

Excepción: no el *daimonion* sino el «sumergirse», donde ya no se piensa. Aquí, en el *thaumazein*,[33*] en efecto *uno*.

El extremo opuesto: cómo soy *uno* a través de los otros.

Ad 1) Aquí los fundamentos de experiencia para lo más extremamente universal, que no es articulable. Donde acaba el habla acaba la política.

[022386]

32.* Mommsen, ob. cit., vol. 1, pág. 695: «Mientras en la Grecia auténtica... la vida apenas parece merecer la pena, e incluso los mejores, el uno con la copa, el otro con la espada, el tercero con el estudio echan a perder el día...».

33.* En griego en el original; significa: admirarse, maravillarse.

4. Cap.: pluralidad en las formas de gobierno

[022387]

Los tópicos antipolíticos:

1. La política es cuidado de la existencia. (Implícito: lo superior empieza después de la política.)
2. La política es necesaria porque los hombres no son ángeles.
3. La política es dominación.

El tópico pro–político:

El hombre es un ser político.

[022388]

Lo que sigue se refiere a todo: una introducción a la política y no la ciencia política. Lo que todo ciudadano debe, necesita y puede saber sobre la política: cuál es el ámbito y cuáles sus fronteras, qué ocurre en él y cuáles son las reglas de juego que lo rigen, qué cualidades deben movilizarse y cuáles son las virtudes que hay que desarrollar. Qué es lo político en que siempre vivimos y cuáles las formas respectivas que adopta y que llamamos formas de gobierno. Además daré algún aviso a los instruidos en medio de sus detractores. No para su instrucción sino porque lo experimentado no les convence —con razón—, si no se indica al respecto de dónde procede lo simple.

[022389]

§ 1: Los prejuicios contra la política y su justificación:

Sistema de intereses de la política interior

Abolición de la política mediante la política. Muerte del estado —

Política exterior: bomba atómica

(La política hoy)

34.* Vuelve a la cita de James Madison, véase la pág. 67 de esta edición, nota 5.

§ 2: Los prejuicios sobre la política y su justificación:

La política en la Edad Moderna

La política como ordenamiento de la existencia — vida. Mundo

— como defensa del mal

— como dominación

§3: La condena de la política por los filósofos

En contra:

§ 4: El hombre es un ser político

Cap. 2: determinados conceptos como honor — gloria — valentía — etc.

Segundo documento
Hannah Arendt a Klaus Piper, 7 de abril de 1959

Querido Klaus Piper, seguramente ha esperado Ud. durante mucho tiempo esta carta, la respuesta a la suya del 4 de marzo en que me preguntaba por la Introducción a la política. Permítame entrar inmediatamente *in media res*.

Antes de que nos pongamos de acuerdo sobre fechas debe Ud. saber cómo están las cosas. Ya no recuerdo si le dije en Frankfurt[35*] que empezaría el libro con un extenso capítulo sobre la cuestión de la guerra. No una discusión sobre la situación actual sino sobre lo que significa la guerra para la política en general. El motivo para tal comienzo era muy sencillo: vivimos en un siglo de guerras y revoluciones, y una introducción a la política no empezaría bien si no fuera con lo que nos lleva a ella en tanto que contemporáneos. Al principio había pensado esto como una introducción porque a mi parecer las guerras y las revoluciones quedan fuera del ámbito político en sentido propio. Están bajo el signo de la violencia y no, como la política, bajo el signo del poder. Por lo tanto, me propuse añadir a continuación del capítulo sobre la guerra —que ya contenía multitud de subcapítulos— lo que pensé que podría ser un capítulo sobre la revolución. Pero me equivoqué en todo el asunto. Está claro que la guerra y la revolución: el rol de la violencia en la política resultarían aproximadamente tan largos como el libro entero. Y ahora la pregunta es: ¿debemos dividir la historia y publicar la introducción en dos volúmenes? 1. Volumen: guerra y revolución. El rol de la violencia en la política. 2. Volumen: la introducción propiamente dicha, para la que necesitaríamos un título específico, ya que el de introducción sería preferible para toda la obra.

Ya ve que si Ud. quiere tendrá más de lo que quería, aunque con un retraso considerable. Pero está claro que no le ata ningún contrato. No necesita decidirse hasta que no haya visto la cosa. He olvidado

35.* En septiembre de 1958 Arendt y Piper se encontraron en Frankfurt del Meno con motivo de la concesión a Jaspers del Premio de la paz de los libreros alemanes.

decir que he escrito de nuevo un capítulo introductorio a este libro sobre la violencia con el título: ¿Tiene la política todavía algún sentido?[36*] A esta pregunta responde el último capítulo de la parte sobre la revolución. Por lo tanto el libro es en conjunto una totalidad *on its own feet* [sobre sus propios pies].

Y ahora los detalles técnicos, que son más bien complicados. La parte sobre la guerra no está lista en alemán (esto es, no en su versión definitiva)[37*] pero puede ultimarse rápidamente. Sin embargo, la parte sobre la revolución la escribí en inglés porque la necesitaba para Princeton;[38*] podría estar lista a finales de mayo. Le enviaré una copia tan pronto esté completa. Espero que todo el paquete pueda estar traducido en junio o julio (no es cosa suya, *my funeral* — como aquí decimos) y entonces intentaré tenerlo listo para la impresión alemana entre agosto y septiembre. *Lo intentaré* — no estoy segura, tengo que preparar Hamburgo[39*] y todavía tengo pendiente aquí un volumen de ensayos.[40*] En junio y julio quiero haber acabado la guerra. Esto significa que Ud. recibiría la segunda parte del libro para su revisión a principios de junio y la primera parte a principios de agosto. Personalmente preferiría dejar correr todos los plazos y que Ud. publicara cuando le conviniera. Los plazos tienen sobre mí un efecto deprimente y tampoco me ayuda tener constantemente mala conciencia. Además, seguramente tendremos que mudarnos. Demasiado aburrido de explicar. Pero si en el verano, junto con todos los otros quebraderos, me viene a cuestas una mudanza,[41*] perderé lisa y llanamente un mes y entonces ya no cuadrará ningún plazo.

... La pregunta sigue siendo naturalmente si mi nuevo plan puede servirle para su nueva colección. A mí me parece que debería funcionar. Pero es difícil apreciarlo. Naturalmente también puede Ud. preguntarse cuánto tiempo transcurrirá hasta que le remita el segundo

36.* Véanse los fragmentos 3a y 3d.

37.* Puede estarse refiriendo a los fragmentos 3b y 3c.

38.* Alude a la serie de conferencias «On revolution».

39.* Es decir, el discurso de agradecimiento por el Premio Lessing que la ciudad de Hamburgo había concedido a Hannah Arendt el 28 de septiembre de 1959.

40.* Se trata de la publicación de *Between Past and Future*.

41.* En diciembre de 1959 Hannah Arendt y su marido, Heinrich Blücher, se mudaron a su nueva casa: 370 Riverside Drive en Manhattan (Nueva York). Allí vivió ella hasta su muerte (1975).

volumen. Y esto no puedo decirlo ahora mismo. Cuando tenga listo el primero, tengo que preparar, antes de escribir el segundo, la impresión alemana de la *Human Condition*. Si no estuviera Ud. seguro del asunto de los dos volúmenes, también me parecería acertado publicar el primero por separado sin hacer ninguna alusión a que se trata de una introducción a una introducción.

Tercer documento
Descripción del proyecto para la Rockefeller Foundation, diciembre 1959

El título provisional del libro que tengo la intención de escribir es *Introducción a la política*. Lo planifico desde hace al menos cuatro años; el libro, por lo tanto, ya está comprometido por contrato con un editor americano y con mi editor en Alemania. De amplias partes de él ya existe una primera redacción. La razón por la que he tenido que demorarme ha sido la siguiente: la actividad política humana central es la acción; pero para conseguir comprender adecuadamente la naturaleza de la acción se reveló necesario distinguirla conceptualmente de otras actividades humanas con las que habitualmente se la confunde, tales como labor y trabajo. Por lo tanto, escribí primero el libro que apareció en 1958 con el título *The Human Condition*; que trata de las tres principales actividades humanas: labor [*labor*], trabajo [*work*] y acción [*action*], desde una perspectiva histórica. Debería haberse llamado *Vita activa*. De hecho, es una especie de prolegómenos al libro que ahora me propongo escribir, el cual continuará donde aquel acababa. En términos de actividades humanas se ocupará exclusivamente de la acción y el pensamiento [*thought*].

El objeto del libro es doble. *Primero*: un reexamen crítico de los conceptos tradicionales capitales del pensamiento político así como de sus estructuras conceptuales —tales como medios y fines; autoridad; gobierno; poder; ley; guerra; etc. Por crítica no entiendo «demolición». Intentaré descubrir de dónde proceden dichos conceptos antes de que se convirtieran en algo así como monedas fuera de curso y generalizaciones abstractas. Por lo tanto examinaré las experiencias concretas, históricas y políticas en general, que dieron origen a conceptos políticos. En cuanto a las experiencias que se ocultan tras la mayoría de estos conceptos obsoletos, siguen siendo válidas, y deben ser recuperadas y reactualizadas si se desea escapar a ciertas generalizaciones que se han revelado perniciosas. Un buen ejemplo de este método podría ser el artículo «What is Authority?», que apare-

ció en el anuario de la Association for Political and Legal Philosophy *Nomos* [42*] en 1958.

Segundo: Un examen más sistemático de aquellas esferas del mundo y de la vida humana que llamamos propiamente políticas, esto es, del ámbito público por una parte y de la acción por otra. Aquí me ocuparé principalmente de los diversos modos de la pluralidad humana y de las instituciones que les corresponden. En otras palabras, reexaminaré la vieja cuestión de las formas de gobierno, sus principios y sus modos de acción. En términos de pluralidad humana, existen básicamente dos maneras de estar juntos: con otros hombres iguales a uno, de donde surge la acción; o bien con uno mismo, a lo que corresponde la actividad de pensar. A partir de aquí, el libro debería acabar con una discusión sobre la relación entre actuar y pensar o entre política y filosofía.

He enumerado estos dos propósitos por brevedad, lo que no significa que el libro vaya a tener dos partes. Lo ideal sería que estas dos líneas estuvieran tan entrelazadas que el lector difícilmente se diera cuenta de su duplicidad.

42.* Véase *Between Past and Future*.

Fuentes para los fragmentos y documentos publicados[43*]

Fragmento 1: *¿Qué es la política?* (agosto 1950)

de: «Denktagebuch» n. 1, págs. 23–29, en: LC–Cont. 79 [= 72 de la vieja numeración];

7 páginas manuscritas;

en esta edición págs. 45–47

Fragmento 2a: *El prejuicio contra la política y lo que la política es hoy de hecho*

de: LC–Cont. 79 [= 72 de la vieja numeración], carpeta «Miscellaneous Loose Pages», págs. 022859–022862;

páginas 1 a 4 mecanografiadas;

en esta edición págs. 49–51

Fragmento 2b: *Prejuicio y juicio*

de: LC–Cont. 79 [= 72 de la vieja numeración], carpeta «Miscellaneous Loose Pages», págs. 022863–022871;

páginas 1 a 8 mecanografiadas;

en esta edición págs. 52–59

Fragmento 3a: *Presentación: ¿Tiene la política todavía algún sentido?*

de: LC–Cont. 67 [= 60 de la vieja numeración], págs. 022304–022309, pág. 022377;

páginas 0011 a 006, página 1 mecanografiada;

en esta edición págs. 61–66 nota 4

43.* LC = Library of Congress, Washington, DC, USA; Cont. = Container, esto es, un recipiente de cartón en que se conservan varias carpetas [*folders*]. El legado «The Papers of Hannah Arendt» comprende, según la nueva numeración, 92 de estos *container*.

Este fragmento ya ha aparecido en francés (traducido por Patrick Lévy) con el título «La politique a–t–elle encore un sens?», en *Ontologie et Politique: Actes du Colloque Hannah Arendt*, edit, por Miguel Abensour y otros, París, Ed. Tierce (Littérales, *2)*, 1989, págs. 163–168.

Fragmento 3b: *Primer capítulo: el sentido de la política*

de: LC–Cont. 67 [= 60 de la vieja numeración]

páginas 01 a 28 mecanografiadas;

en esta edición págs. 67–99

Fragmento 3 c: *Segundo capítulo: la cuestión de la guerra*

de: LC–Cont. 67 [= 60 de la vieja numeración], págs. 022345–022376;

páginas 1 a 29 mecanografiadas;

en esta edición págs. 100–130

Fragmento 3d: *Presentación: el sentido de la política*

de: LC–Cont. 67 [=60 de la vieja numeración];

páginas 1 a 10 mecanografiadas;

en esta edición págs. 131–138

Documento 1: *Introducción a la política* [notas manuscritas]

de: LC–Cont. 67 [= 60 de la vieja numeración]; págs. 022380–022389;

10 páginas mecanografiadas;

en esta edición págs. 141–147

Documento 2: *Hannah Arendt a Klaus Piper*

de: LC–Cont. 30 [= 26 de la vieja numeración]; págs. 003770–003771;

2 páginas mecanografiadas en papel de copia;

en esta edición págs. 148–150

Documento 3: *Descripción del Proyecto*

de: LC–Cont. 23 [= 20 de la vieja numeración]; carpeta «Rockefeller Foundation», pág. 013872;

1 página mecanografiada en papel de copia;

en esta edición págs. 151–152

Notas técnicas sobre los fragmentos y documentos

Fragmento 1

El texto está sacado del «Denktagebuch» de Hannah Arendt, que contiene las anotaciones desde 1942 hasta 1950. Se trata de un cuaderno a líneas en formato de aprox. A5, conservado sin las cubiertas en el LC–Cont. 79, carpeta «Miscellaneous Poems and Stories, 1925–42 and undated». La numeración de las páginas, a lápiz, es de la propia autora, las anotaciones son a tinta. — La editora se ha encargado de la transcripción del original manuscrito y la administradora del legado Arendt, la doctora Lotte Köhler, de su revisión. Las notas son de la editora.

Fragmentos 2a y 2b

Probablemente se redactaron ambos en el mismo periodo. El 2a por completo a doble espacio, mecanografiado presumiblemente por la propia Arendt con una máquina de escribir sin diéresis. El 2b empieza igualmente a doble espacio con la misma máquina pero a partir de la pág. 3 cambia a espacio y medio con una máquina con diéresis. Los caracteres son en ambos casos los mismos (probablemente Olympia), la misma paginación y la misma calidad de papel. — El papel (formato americano 8... 11) procede de un bloc, lo que contribuye a probar que la propia H. A. mecanografió los manuscritos, seguramente mientras viajaba. — Ambos textos contienen correcciones manuscritas a lápiz. — A causa del cambio del doble espacio al espacio y medio en el fr. 2b es de suponer que el 2a sea anterior al 2b.

Fragmentos 3a – 3d

Escritos probablemente en el mismo periodo: máquina con diéresis (probablemente la Olympia propiedad de Arendt), espacio y medio, papel y paginación como en 2a y 2b. — Correcciones en 3b, parcialmente con cinta mecanográfica nueva, de similar calidad a la empleada en 3 a (que a su vez coincide con 3b y 3c). — 3b se escribió con otra máquina (sin diéresis), por lo demás: el mismo formato americano, doble espacio, distinto papel (más delgado), pero igualmente de un bloc, márgenes más estrechos. Parece una versión prevista para enviar a la editorial (probablemente también mecanografiada por la propia Arendt).

Documento 1

Las notas, escritas a lápiz o bolígrafo sobre *yellow-pad-paper* americano, se redactaron probablemente en periodos diferentes. Se usaron distintos bolígrafos y soportes. Las páginas están sueltas, de manera que el orden, que aquí sigue la numeración anterior a la entrega del legado a la Library of Congress, no puede considerarse vinculante. El respectivo inicio de página se indica mediante los números 022380, hasta 022389. Las dos últimas líneas de la página 022387 están escritas a lápiz, así como toda la página 022389. — La editora se ha encargado de la transcripción del original manuscrito y la administradora del legado Arendt, la doctora Lotte Köhler, de su revisión. Las notas son de la editora.

Documento 2

La carta mecanografiada sobre papel de copia probablemente por la propia Arendt corresponde al original conservado en el archivo de la editorial Piper. Las notas son de la editora.

Documento 3

En el legado Arendt no se ha conservado ningún añadido a la copia, por una sola cara, de la «Description of Proposal», que presumiblemente mecanografió la propia Arendt. La recepción de la solicitud fue confirmada por la institución con fecha del 15 de diciembre de 1959. Las notas son de la editora.